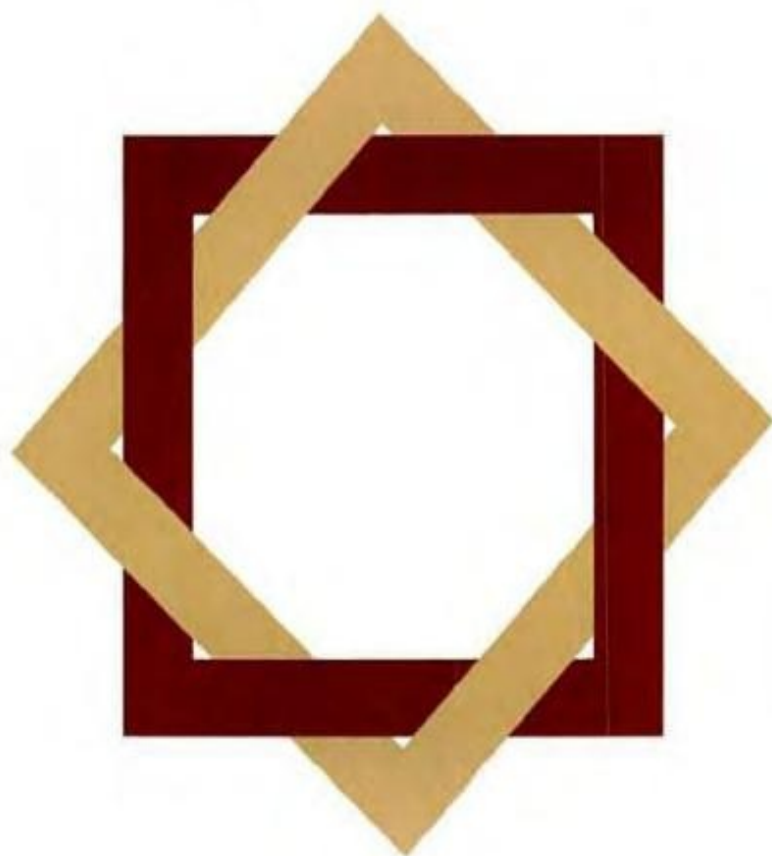
FRITHJOF SCHUON

EDIZIONI MEDITERRANEE

SULLE TRACCE DELLA RELIGIONE PERENNE

Ocr e conversione

Pierre

Conversione pdf: FS, 2020

De l'Unité transcendante des Religions (nuova edizione riveduta ed ampliata, Ed. du Seuil).

Unità trascendente delle Religioni (Edizioni Mediterranee).

L'Oeil du Coeur (nuova edizione riveduta ed ampliata, Dervy-Livres).

L'Occhio del Cuore (Edizioni Mediterranee).

Perspectives spirituelles et faits humains (Les Calliers du Sud).

Prospettive spirituali e fatti umani (Edizioni Mediterranee).

Sentiers de Gnose (La Colombe).

Sentieri di Gnosi (Edizioni Mediterranee).

Castes et Races, suivi de: *Principes et critères de l'art universel* (Arché).

Les Stations de la Sagesse (Buchet/Castel).

Le Stazioni della Saggezza (Edizioni Mediterranee).

Images de l'Esprit: Shintô, Bouddhisme, Yoga (Flammarion).

Immagini dello Spirito: Shinto, Buddhismo, Yoga (Edizioni Mediterranee).

Comprendre l'Islam (Ed. du Seuil).

Comprendere l'Islam (Arché).

Regards sur les Mondes Anciens (Ed. Traditionnelles).

Sguardi sui Mondi Antichi (Edizioni Mediterranee).

Logique et Trascendancc (Ed. Traditionnelles).

Logica e Trascendenza (Edizioni Mediterranee).

Forme et Substance dans les Religions (Dervy-Livres).

Forma e Sostanza nelle Religioni (Edizioni Mediterranee).

Le Soufisme, voile et quintessence (Dervy-Livres).

Sufismo: velo e quintessenza (Edizioni Mediterranee).

L'Esotérisme comme Principe et comme Voie (Dervy-Livres).

L'Esoterismo come Principio e come Via (Edizioni Mediterranee).

Du Divin à l'humain (Le Courrier du Livre).

Dal Divino all'umano (Edizioni Mediterranee).

Christianisme/Islam: visions d'Oecuménisme ésotérique (Arche). Cristianesimo/Islam: visioni d'Ecumenismo esoterico (Edizioni Mediterranee).

Sur les traces de la Religion pérenne (Le Courrier du Livre).

Sulle tracce della Religione perenne (Edizioni Mediterranee).

Approches du phénomène religieux (Le Courrier du Livre).

Résumé de métaphysique intégrale (Le Courrier du Livre).

FRITHJOF SCHUON

SULLE TRACCE DELLA RELIGIONE PERENNE

Traduzione di
GIORGIO JANNACCONE

EDIZIONI MEDITERRANEE - ROMA

AVVERTENZA

Per motivi di opportunità e uniformità si è conservata la translitterazione dei vocaboli stranieri adottata dall'Autore.

Titolo originale dell'opera: *SUR LES TRACES DE LA RELIGION PERENNE* □ © Copyright 1982 by Le Courrier du Livre, Paris, Francia □ Per l'edizione italiana: © Copyright 1988 by Edizioni Mediterranee · Via Flaminia, 158 · 00196 Roma □ Printed in Italy □ S.T.A.R - Studio Tipografico Artigiano Romano - Via Luigi Arati, 12 - 00151 Roma

INDICE

PREFAZIONE

In tutta la nostra opera abbiamo trattato della Religione perenne, esplicitamente o implicitamente, e in relazione con le diverse religioni che da un lato la velano, e dall'altro la fanno trasparire; e crediamo di avere fornito un'idea omogenea e sufficiente di questa *sophia* primordiale e universale, nonostante il modo discontinuo e sporadico di riferirci a essa. Ma la *sophia perennis* è evidentemente inesauribile e non ha limiti naturali, anche in un'esposizione sistematica come il *Vedânta*; il carattere sistematico non è del resto né un vantaggio né uno svantaggio, può essere l'uno o l'altro a seconda del contenuto; la verità è bella in ogni sua forma. Non vi è infatti nessuna grande dottrina che non sia un sistema, e nessuna che si esprima in guisa esclusivamente sistematica.

Essendo impossibile esaurire tutto ciò che si offre all'espressione, e giacché la ripetizione per quanto concerne la metafisica non può essere un male — è preferibile essere troppo chiari anziché non esserlo a sufficienza — abbiamo ritenuto di poter riprendere le nostre tesi di sempre, sia per proporre cose che non avevamo ancora detto, sia per esporre in maniera utilmente nuova quelle che avevamo già detto. Se il numero dei dati fondamentali di una dottrina, per definizione astratta, è più o meno necessariamente limitato — è la definizione stessa di un sistema, dal momento che gli elementi formali di un cristallo regolare non possono essere innumeri — non accade così per le spiegazioni o le applicazioni, che sono senza limiti e il cui compito consiste nel far cogliere meglio quanto sulle prime parrebbe non essere abbastanza concreto.

Un'ultima osservazione, di carattere quasi personale: siamo cresciuti in un'epoca nella quale si poteva ancora dire, senza

dover arrossire per l'ingenuità, che due e due fa quattro; in cui le parole avevano ancora un senso e volevano dire quello che significano; in cui ci si poteva conformare alle leggi della logica elementare o del senso comune, senza dover passare per la psicologia o la biologia, o la cosiddetta sociologia, e via dicendo; in breve, in un'epoca nella quale esistevano ancora dei punti di riferimento nell'arsenale intellettuale degli uomini. Vogliamo far capire con questo che il nostro modo di pensare e la nostra dialettica sono deliberatamente desueti; e sappiamo già, essendo ciò fin troppo ovvio, che il lettore cui ci rivolgiamo ce ne sarà grato.

1. PREMESSE EPISTEMOLOGICHE

Il termine *philosophia perennis*, apparso nel Rinascimento, e ampiamente utilizzato dalla neoscolastica, designa la scienza dei principi ontologici fondamentali e universali; scienza immutabile come questi stessi principi, e primordiale proprio per la sua universalità e la sua infallibilità. Useremmo volentieri l'espressione *sophia perennis* per indicare che non si tratta di «filosofia» nell'accezione comune e approssimativa della parola — che suggerisce soltanto costruzioni mentali, sorte dall'ignoranza, dal dubbio e dalle congetture, perfino dal piacere della novità e dell'originalità — oppure potremmo adoperare il termine *religio perennis* riferendoci allora al lato operativo di questa sapienza, quindi al suo aspetto mistico o iniziatico ([1]). Appunto per ricordare tale aspetto, e per indicare che la sapienza universale e primordiale impegna l'intero uomo, abbiamo scelto per il libro il titolo «Religione perenne»; anche per designare che la quintessenza di ogni religione è in questa *religio* metafisica, e che la si deve conoscere se si vuole ragguagliare su quel mistero insieme umano e divino costituito dal fenomeno religioso. Ora informare su questo fenomeno «soprannaturalmente naturale» è certo un compito tra i più urgenti del nostro tempo.

Quando si parla di dottrina, si pensa anzitutto, e giustamente, a un ventaglio di concetti concordanti; ma va altresì valutato l'aspetto epistemologico del sistema considerato, e questa dimensione, che fa pure parte della dottrina, vogliamo esaminare in via introduttiva. Per prima cosa bisogna sapere che esistono verità le quali sono inerenti allo spirito umano ma che, in realtà, sono come sepolte «in fondo al cuore», cioè contenute come potenzialità o virtualità nel puro Intelletto: sono le verità principiali o archetipe, quelle che prefigurano e determinano

tutte le altre. Vi possono accedere, intuitivamente e infallibilmente, lo «gnostico», lo «pneumatico», il «teosofo» — nel senso proprio e originario dei vocaboli — e vi poteva accedere di conseguenza il «filosofo» nel significato ancora letterale e innocente della parola: Pitagora o Platone, e in parte anche Aristotile, malgrado la sua visuale esteriorizzante e virtualmente scientista.

E ciò è d'importanza fondamentale: se non vi fosse il puro Intelletto — la facoltà intuitiva e infallibile dello Spirito immanente — non vi sarebbe nemmeno la ragione, giacché il miracolo del ragionamento si spiega e si giustifica unicamente con quello dell'intellezione. Gli animali non hanno la ragione perché sono incapaci di concepire l'Assoluto; in altri termini, l'uomo possiede la ragione, e con essa il linguaggio, soltanto perché ha accesso in teoria alla visione soprarazionale del Reale e dunque alla certezza metafisica. L'intelligenza dell'animale è parziale, quella dell'uomo è totale; e questa totalità si spiega solo con una realtà trascendente cui è proporzionata l'intelligenza.

Pertanto l'errore capitale del materialismo e dell'agnosticismo consiste nel non vedere che le cose materiali e le esperienze comuni della nostra vita sono immensamente inferiori all'ampiezza della nostra intelligenza. Se avessero ragione i materialisti, l'intelligenza sarebbe un lusso inspiegabile; senza l'Assoluto, la capacità di concepirlo non avrebbe un motivo. La verità dell'Assoluto coincide con la sostanza stessa del nostro spirito; le differenti religioni attuano oggettivamente ciò che è contenuto nella nostra soggettività più profonda. La rivelazione è nel macrocosmo quello che l'intellezione è nel microcosmo; il Trascendente è immanente al mondo, altrimenti questo non potrebbe esistere, e l'Immanente è trascendente rispetto all'individuo, altrimenti non lo supererebbe.

Quanto abbiamo detto circa l'ampiezza dell'intelligenza

umana conviene anche alla volontà, nel senso che il libero arbitrio prova la trascendenza del suo fine essenziale, per il quale l'uomo è stato creato e per il quale l'uomo è uomo; la volontà umana è proporzionata a Dio, e soltanto in Dio e mediante Lui è totalmente libera. Si potrebbe dire lo stesso dell'anima umana: la nostra anima prova Dio perché essa è proporzionata alla Natura divina, e lo è per la compassione, l'amore disinteressalo, la generosità; quindi, in definitiva, per l'oggettività, la capacità di uscire dalla nostra soggettività e conseguentemente di superarci; ciò caratterizza appunto l'intelligenza e la volontà dell'uomo. E proprio in questi fondamenti della natura umana — immagine della Natura divina — si radica la *religio perennis*, e con essa qualsiasi religione e qualsiasi sapienza.

«Discernere» significa «separare»: separare il Reale dall'illusorio, l'Assoluto dal contingente, il Necessario dal possibile, *Atmâ* da *Mâyâ.* Al discernimento s'accompagna, in maniera complementare e operativa, la «concentrazione», che «unisce»: è la piena consapevolezza — movendo dalla *Mâyâ* terrena e umana — dell'*Atmâ* insieme assoluto, infinito e perfetto; senza pari, senza limite e senza imperfezione. Secondo alcuni Padri della Chiesa «Dio è divenuto uomo affinché l'uomo divenga Dio»; parafraseremo questa espressione audace ed ellittica in modo vcdantico dicendo che il Reale è divenuto illusorio affinché l'illusorio divenga reale; *Atmâ* si è fatto *Mâyâ* affinché *Mâyâ* realizzi *Atmâ.* L'Assoluto, nella sua sovrabbondanza, proietta la contingenza e vi si mira, in un gioco di reciprocità dal quale uscirà vincitore, lui che solo è.

* * *

Vi sono, nell'universo, il conosciuto e il conoscente; in *Atmâ* i due poli sono uniti, l'uno si trova inseparabilmente nell'altro, mentre in *Mâyâ* questa unità si scinde in soggetto e oggetto. A

seconda della prospettiva, o dell'aspetto, *Atmâ* è sia la «Coscienza» assoluta — il «Testimone» universale, il puro «Soggetto» — sia l'«Essere» assoluto, la «Sostanza», l'«Oggetto» puro e trascendente; è conoscibile come «Realtà», ma è anche il «Conoscente» immanente di tutte le sue possibilità, anzitutto ipostatiche e poi esistenziali ed esistenziate.

E questo è, per l'uomo, di un'importanza determinante: la conoscenza del Totale esige da parte dell'uomo la totalità del conoscere. Esige, oltre il nostro pensiero, l'intero nostro essere, poiché il pensiero è parte, non tutto; ed è quanto viene indicato dallo scopo di ogni vita spirituale. Chi concepisce l'Assoluto — o chi crede in Dio — non può fermarsi *de jure* a questa conoscenza, o a questo credo, attuati unicamente dal pensiero; deve invece integrare tutto quello che egli è nella sua adesione al Reale, proprio come richiedono l'assolutezza e l'infinitudine di questo. L'uomo deve «divenire ciò che egli è» perché deve «divenire Ciò che è»; «l'anima è tutto quello che essa conosce», dice Aristotile.

Per altro l'uomo non è soltanto un essere pensante, ma pure un essere volente, cioè la totalità dell'intelligenza implica la libertà della volontà. Tale libertà non avrebbe ragion d'essere senza una meta prefigurata nell'Assoluto; senza la conoscenza di Dio, e dei nostri fini ultimi, non sarebbe né possibile né utile.

L'uomo è fatto di pensiero, di volontà e d'amore: può pensare il vero o il falso, può volere il bene o il male, e può amare il bello o il brutto ([2]). Ora il pensiero del vero — o la conoscenza del reale — richiede da un lato la volontà del bene e dall'altro l'amore del bello, dunque della virtù, poiché questa non è che la bellezza dell'anima; perciò i Greci, esteti quanto pensatori, includevano la virtù nella filosofia. Senza bellezza dell'anima ogni volere è sterile, è meschino e si chiude alla grazia; e analogamente: senza sforzo della volontà ogni pensiero spirituale

rimane alla fin fine superficiale, inefficace e conduce alla pretensione. La virtù coincide con una sensibilità proporzionata — o conforme — alla Verità, e per questo l'anima del sapiente si libra al di sopra delle cose, e quindi, per così dire, al di sopra di se stessa; donde il disinteresse, la nobiltà e la generosità delle grandi anime. La consapevolezza dei principi metafisici non può ovviamente accordarsi con la grettezza morale, come l'ambizione e l'ipocrisia: «Siate perfetti come è perfetto il Padre vostro che è nei Cieli».

Vi è qualcosa che l'uomo deve sapere e pensare; e qualcosa che deve volere e fare; e qualcosa che deve amare ed essere. Deve sapere che Dio è l'Essere necessario, il quale pertanto basta a se stesso; che Egli è quanto non può non essere, mentre il mondo è soltanto il possibile, che può essere o non essere; tutte le altre distinzioni o valutazioni derivano da questo *distinguo* fondamentale. L'uomo deve inoltre volere ciò che l'avvicina a Dio direttamente o indirettamente, astenendosi invece da ciò che, nella stessa visuale, l'allontana da Dio; il principale contenuto di quel volere essendo la preghiera, la risposta data a Dio; il che include sia la meditazione metafisica sia la concentrazione mistica. Infine l'uomo deve amare «in Dio» quanto testimonia la bellezza divina, e più genericamente tutto quello che è conforme alla Natura di Dio; deve amare il bene, ossia la Norma, in tutte le sue forme possibili; e siccome la Norma supera inevitabilmente le limitazioni dell'*ego*, l'uomo deve tendere a superare i propri limiti. Bisogna amare la Norma o l'Archetipo più dei suoi riflessi, quindi più dell'*ego* contingente; e questa conoscenza di sé e questo amore disinteressato costituiscono l'intera nobiltà dell'anima.

* * *

È sempre stato posto, a torto o a ragione, il quesito: le realtà

metafisiche sono necessariamente spiegabili, o per lo meno, non vi sono situazioni misteriose che possono essere soltanto espresse col paradosso, addirittura con l'assurdo? Troppo spesso tale argomento è stato addotto per mascherare incrinature nelle dottrine teologiche di cui sono state oggettivate le imperfezioni soggettive: non potendo risolvere simili enigmi, è stata decretata l'incapacità dello «spirito umano» al riguardo, e si è incolpata anzitutto la logica, «aristotelica» o no, come se essa fosse sinonimo di razionalismo, di dubbio e d'ignoranza.

Nell'ambito delle cose naturali basta disporre delle informazioni necessarie e poi ragionare correttamente; così nella sfera delie cose soprannaturali, con la differenza che l'oggetto del pensiero esige allora l'intervento dell'intellezione, che è un'illuminazione interiore; difatti se le cose naturali possono richiedere una certa intuizione indipendente dal ragionamento in sé, *a fortiori* le cose soprannaturali esigono un'intuizione del genere, questa volta d'un ordine superiore, poiché non ricadono sotto i sensi. La ragione, come abbiamo detto più volte, non può nulla senza i dati su cui opera e in mancanza dei quali essa argomenta nel vuoto: i dati sono forniti, innanzi tutto dal mondo, che in sé è oggettivo; poi, e in accordo col fattore precedente, dall'esperienza, che in quanto tale è soggettiva; quindi dalla Rivelazione, che è oggettiva come il mondo, giacché ci giunge dall'esterno; infine dall'intellezione, che è soggettiva poiché avviene in noi stessi.

A poco a poco ci riteniamo autorizzati a inserire nel contesto questa osservazione: al pari di ogni relativismo, l'esistenzialismo si contraddice da solo; grande avversario del razionalismo — almeno è ciò che crede — intende porre l'esperienza al posto del ragionamento, senza chiedersi minimamente perché esista il ragionamento, né come si possa lodare l'esperienza senza ricorrere alla ragione. Proprio l'esperienza stessa dimostra che il ragionamento è cosa efficace, altrimenti nessuno ragionerebbe; e

appunto l'esistenza della ragione indica che questa facoltà deve avere un oggetto. Gli animali fanno molte esperienze, ma non ragionano; mentre l'uomo può invece fare a meno di molte esperienze ragionando. Voler sostituire il ragionamento con l'esperienza sul piano pratico e in modo relativo, può ancora avere un significato; fare però altrettanto su quello intellettuale e speculativo, come vogliono gli empiristi e gli esistenzialisti, è veramente una cosa folle. Per l'uomo inferiore è reale solo il contingente, e al livello delle contingenze egli intende, col suo metodo, abbassare i principi, quando addirittura non li nega. Questa mentalità da *shûdra* si è infiltrata nella teologia cristiana facendovi i danni ben noti ([3]).

Ritorniamo, dopo la parentesi, al problema dell'epistemologia spirituale. Senza dubbio la logica ha dei limiti, ma essa è la prima a sostenere questa osservazione, diversamente non sarebbe appunto logica; tuttavia i limiti della logica dipendono dalla natura delle cose e non da un *ukase* confessionale. L'illimitatezza dello spazio e del tempo pare assurda nel senso che la logica non può informarne concretamente ed esaurientemente; è del tutto logico nondimeno osservare che la duplice illimitatezza esiste, e nessuna logica c'impedisce di sapere con certezza che questo fenomeno deriva dall'Infinito principiale; mistero che il nostro pensiero non può esplorare, e che si manifesta proprio negli aspetti del dispiegamento spaziale e della trasformazione temporale, oppure in quello dell'illimitatezza del numero. Analogamente l'unicità empirica dell'*ego* — l'essere un certo *ego* e non un altro e l'essere il solo ad essere questo «se stesso» — non può venir spiegata in concreto con la logica, e tuttavia questa è perfettamente atta a ragguagliarne in modo astratto con l'ausilio dei principi del necessario e del possibile e a sfuggire così allo scoglio dell'assurdità ([4]).

Le Scritture sacre contengono incontestabilmente delle contraddizioni; queste sono spiegate dalle esegesi tradizionali,

non contestando alla logica il diritto di verificarle e di soddisfare i nostri bisogni di causalità, ma indagandone il legame soggiacente che abolisce l'apparente assurdità, questa essendo in realtà un'ellissi.

La sapienza di Cristo è «follia per il mondo» perché il «mondo» è in antitesi col «regno di Dio che è dentro di voi», e per nessun'altra ragione; non certo perché essa rivendicherebbe un misterioso diritto all'assurdità, *quod absit* ([5]). La sapienza di Cristo è «follia» perché non lusinga la perversione esteriorizzante, e insieme disperdente e irrigidente, che caratterizza l'uomo della concupiscenza, del peccato, dell'errore; proprio da questa pei versione è costituito il «mondo»; questa perversione con la sua insaziabile curiosità scientifica e filosofica, che perpetua il peccato di Eva e di Adamo e lo ripete in forme indefinitamente diverse ([6]).

Nella sfera delle controversie religiose la rivendicazione — unilaterale — di un diritto sacro all'illogismo, e l'attribuzione di un vizio luciferino alla logica elementare del contradditore, e ciò in nome di una «pneumatologia» cosiddetta translogica e in realtà oggettivamente incontrollabile, è evidentemente inaccettabile, giacché essa è soltanto un monologo oscurantistico e a un tempo una lama a doppio taglio, e questo per il suo stesso soggettivismo; ogni dialogo diviene impossibile, il che dispensa del resto l'interlocutore dal convertirsi, poiché l'uomo non deve nulla a un messaggio che pretende sottrarsi alle leggi del pensiero umano. D'altra parte il fatto dell'esperienza soggettiva non offre mai un valido argomento dottrinale; se l'esperienza è giusta, può sempre esprimersi in modo soddisfacente o almeno sufficiente ([7]).

La Verità metafisica è esprimibile e inesprimibile insieme: inesprimibile, non è tuttavia inconoscibile, l'Intelletto approda infatti all'Ordine divino e per conseguenza include tutto ciò che

è; ed esprimibile, si cristallizza in formulazioni che sono quello che devono essere, poiché ci comunicano tutto ciò che è necessario o utile al nostro spirito. Le forme sono le porte verso le essenze, nel pensiero e nel linguaggio come in ogni altro simbolismo.

2. DIMENSIONI, MODI E GRADI DELL'ORDINE DIVINO

L'idea che il Principio supremo è al tempo stesso la Realtà assoluta e, proprio perciò, la Possibilità infinita, può di per sé bastare, giacché contiene tutto, segnatamente la necessità di una Manifestazione universale. Tuttavia in una visuale meno sintetica, e più vicina a *Mâyâ*, potremmo considerare un terzo elemento ipostatico, ossia la Qualità perfetta; essendo l'Assoluto, il Principio è appunto per questo l'Infinito e il Perfetto. Assolutezza del Reale, infinitudine del Possibile, perfezione del Bene; sono queste le «dimensioni iniziali» dell'Ordine divino.

Tale Ordine comporta anche dei «modi»: la Sapienza, la Potenza, la Bontà. Ciò significa che il contenuto o la sostanza del Principio Supremo consiste in questi tre modi e che ciascuno di essi è insieme assoluto, infinito e perfetto; difatti ogni modo divino partecipa per definizione alla natura della divina Sostanza e implica così l'assoluta Realtà, l'infinita Possibilità e la perfetta Qualità. Nella Sapienza, come nella Potenza e nella Bontà, non vi è in realtà né contingenza né limitazione, né alcuna imperfezione; questi modi, essendo assoluti, non possono non essere, ed essendo infiniti, sono inesauribili; essendo perfetti, non mancano di nulla.

Il Principio non possiede soltanto «dimensioni» e «modi», ma anche «gradi», e ciò in virtù della sua stessa Infinitudine, che lo proietta nella Relatività e produce così, se si può dire, quello «spazio» metacosmico da noi denominato l'Ordine divino. Questi gradi sono la divina Essenza, la divina Potenzialità e la divina Manifestazione; o il Sovra Essere, l'Essere creatore e lo Spirito, il Logos esistenziante, che costituisce il Centro divino del cosmo totale.

Necessità e Libertà; Unicità e Totalità ([8]). Da un lato l'Assoluto è l'Essere «necessario», quello che deve essere, che non può non essere, e che appunto per questo è unico; dall'altro l'Infinito è l'Essere «libero», che è illimitato e che contiene tutto quanto può essere; e che proprio per questo è totale.

Tale Realtà assoluta e infinita, necessaria e libera, unica e totale, è *ipso facto* perfetta: poiché nulla le manca, ed essa possiede di conseguenza tutto quello che è positivo; basta a se stessa. Vale a dire che sia l'Assoluto, sia l'Infinito che ne è come il complemento intrinseco, la *shakti*, coincidono con la Perfezione; il Sommo Bene è la sostanza stessa dell'Assoluto.

Dall'Assoluto dipende, nel mondo, l'esistenza delle cose, quindi la loro realtà relativa; dall'Infinito dipendono i loro contenenti, la loro diversità e la loro moltitudine, pertanto lo spazio, il tempo, la forma, il numero; dalla Perfezione infine procedono le loro qualità sia sostanziali che accidentali. La Perfezione infatti, il Sommo Bene, contiene i tre Modi o Funzioni ipostatiche ricordate, cioè: l'Intelligenza. o la Coscienza, o la Sapienza, o l'Ipseità; la Potenza o la Forza; la Bontà, che coincide con la Bellezza e la Beatitudine. È l'Infinitudine a proiettare per così dire il Sommo Bene nella relatività, o in altri termini, a creare la relatività, *Mâyâ*; nella relatività si differenziano le Qualità supreme dando origine alle Qualità della Divinità creatrice, ispiratrice e attiva, dunque al Dio personale; da Lui derivano tutte le qualità cosmiche con le loro gradazioni e diversificazioni indefinite.

Dire Assoluto equivale a dire Realtà e Sommo Bene; dire Infinito equivale a dire inoltre comunicazione, irradiamento, e conseguentemente relatività; quindi pure differenziazione, contrasto, privazione; l'Infinito è l'Onnipossibilità. *Atmâ* vuole rivestire anche il nulla, e fa ciò mediante e in *Mâyâ* ([9]).

È d'uopo distinguere tra il Bene in sé e le sue manifestazioni:

il Bene in sé non ha contrario, appena si riflette però nell'ordine manifestato, che è l'ordine cosmico, appare nell'aspetto di un bene, e questo particolarismo implica necessariamente la possibilità di un male; il bene relativo può palesarsi soltanto in un mondo di contrasti.

Dire, per scrupolo di trascendenza, che l'Assoluto è «al di là del bene e del male, del bello e del brutto», può significare unicamente una cosa, ossia che è il Bene in sé, la Bellezza in sé; ciò non può significare che è privo di bene o di bellezza. Del resto, se da una parte la possibilità di manifestazione di un bene rende necessariamente possibile quella del male, dall'altra ogni bene manifestato, essendo per definizione limitato, implica la possibilità di un altro bene manifestato; solo Dio è unico, perché solo Lui rimane al di fuori della manifestazione.

La quasi frammentarietà dei beni manifestati appare in modo eloquente nell'amore sessuale o più precisamente nella selezione naturale che esso comporta: un bene limitato — un individuo considerato nell'ottica delle sue qualità — desidera completarsi con un altro bene limitato ma complementare, e creare così un essere nuovo in cui i frammenti s'uniscono. Il nuovo essere è ovviamente limitato a sua volta, dal momento che è sempre compreso nella manifestazione; però è meno limitato secondo una certa intenzione della selezione naturale, e meno limitato secondo l'amore, che tende a superare gli individui, intrinsecamente con la sua magia spirituale, ed estrinsecamente con la creazione unitiva di un essere nuovo. Così l'uomo è alla ricerca di se stesso, della sua totalità e della sua deiformità; e cercando se stesso, cerca Dio, inconsapevolmente o consapevolmente: incatenandosi o liberandosi.

* * *

Nell'Assoluto non vi è differenziazione, giacché per definizione essa procede dalla relatività, da *Mâyâ*; se ci viene obiettato che l'Infinito e il Bene — o l'Infinitudine e la Perfezione — derivano dall'Assoluto, rispondiamo che la separazione di questi aspetti o dimensioni è soggettiva, che è nel nostro spirito, mentre nell'Assoluto i medesimi aspetti sono indifferenziati pur rimanendo reali nella visuale della loro natura intrinseca.

Nell'Essenza — nel «puro Assoluto» — l'Intelligenza, la Potenza e la Bontà sono poste anch'esse ([10]), non l'una accanto all'altra, ma l'una nell'altra; cosicché possiamo dire sia che l'Assoluto — o l'Assoluto-Infinito-Bene — è l'Intelligenza, sia che è la Potenza, o la Bontà, sempre nella loro realtà intrinseca e puramente principiale. Nella prima prospettiva si dirà che l'Assoluto è il Sé, come per altro esprime il termine *Atmâ*; l'Assoluto così considerato è soltanto il Soggetto, il Soggetto reale e unico; estrinsecamente e combinandosi con *Mâyâ*, il Soggetto sarà la radice di tutte le possibili soggettività, sarà l'«Io divino» immanente. Nella seconda prospettiva, quella della Potenza, si dirà che l'Assoluto è l'«assolutamente Altro», il Trascendente e insieme l'Onnipotente principiale; estrinsecamente e combinandosi con *Mâyâ*, sarà l'Agente soggiacente di tutti gli atti in quanto tali, non in quanto intenzioni e forme ([11]). Nella terza prospettiva infine, quella della Bontà o della Bellezza, si dirà che l'Assoluto coincide con la suprema Beatitudine, e che estrinsecamente e combinandosi con *Mâyâ*, sarà il «Padre» generoso, ma anche la «Madre» misericordiosa: infinitamente beato in sé, egli dona e l'esistenza e i beni dell'esistenza; offre tutto ciò che è nella sua Essenza.

L'Infinito, col suo irradiamento operato per così dire dalla pressione — o dal traboccamento — delle innumere possibilità, traspone la sostanza dell'Assoluto, ossia il Sommo Bene, nella relatività; la trasposizione origina *a priori* l'immagine riflessa del

Bene, cioè l'Essere creatore. Il Bene, che coincide con l'Assoluto, si prolunga così in direzione della relatività e genera prima l'Essere, che contiene gli archetipi, e poi l'Esistenza, che li manifesta in modi indefinitamente vari e secondo i ritmi dei diversi cicli cosmici.

L'Assoluto è ciò che «non può non essere»; e la necessità dell'Essere esclude tutto «ciò che non è lui». In maniera analoga ma in un certo senso contraria, l'Infinito è ciò che «può essere tutto»; e la libertà dell'Essere include tutto «ciò che è lui»; dunque tutto il possibile, questo «tutto» essendo, appunto, illimitato. In altre parole, solo Dio è l'Essere necessario: nulla vi è in Lui di contingente né a maggior ragione d'arbitrario, e viceversa, al di fuori di Lui vi sono unicamente esistenze contingenti; e solo Dio è l'Essere libero: in Lui non v'è alcuna determinazione *ab extra* né alcuna costrizione, e vi sono invece, fuori di Lui, soltanto esistenze da Lui determinate. Da un lato un'esistenza può essere o no, ed è questa la sua contingenza; dall'altro l'esistenza di una cosa non contiene che un'unica possibilità, quella di questa cosa e nessun'altra — e sta qui la sua limitazione — mentre l'Essere di Dio contiene tutto il possibile.

O ancora: Dio «deve» creare per sua natura, quindi per necessità, ma «è libero» di creare ciò che vuole in virtù della sua libertà; è necessario nell'in sé, ma libero nelle modalità. Ovvero: Dio «è libero» di creare ciò che vuole — e può volere solo conformemente alla sua natura — «deve» però seguire la logica delle cose; la sua «attività» è necessaria nelle leggi, nelle strutture, pur essendo libera nei loro contenuti.

* * *

L'Esistenza è sottomessa all'Essere, ma l'Essere è a sua volta sottomesso o subordinato al Sovra Essere; in altri termini, il

mondo è sottomesso a Dio, ma Dio è a sua volta sottomesso alla sua Essenza: al «puro Assoluto», ad *Atmâ* senza traccia di *Mâyâ.* Dio può tutto nel mondo; però non può nulla eccetto quanto gli «detta» la sua Essenza o la sua Natura, e non può volere altro. Dio non può essere ciò che «vuole», salvo nel senso che vuole soltanto ciò che Egli è; ora Egli è il Sommo Bene.

Il Dio Creatore è senza dubbio il Signore assoluto del mondo creato; ma *Atmâ* è il Signore assoluto di *Mâyâ*, e il Creatore dipende da *Mâyâ* essendo, in essa, il riflesso diretto e centrale di *Atmâ*.

Che il Sovra Essere possa avere «sul suo piano» — se così ci si può esprimere in maniera provvisoria — una volontà diversa da quella che l'Essere ha sul suo piano, non è più contraddittorio del fatto che un aspetto dell'Essere o un «nome divino» possa avere una volontà diversa da quella di un altro aspetto dell'Essere. Il «Generoso», ad esempio, può o deve volere differentemente dal «Vendicatore»; ora la diversità «verticale» nell'Ordine divino non è più contraria all'Unità di quello che sia la diversità «orizzontale». Che Dio in quanto Legislatore non voglia il peccato mentre Dio in quanto Onnipossibilità lo voglia — ma da tutt'altra prospettiva, beninteso — è plausibile come il fatto che la Giustizia divina abbia mire dissimili dalla Misericordia ([12]).

«Dio fa ciò che vuole»; in modo assai paradossale proprio questa espressione coranica, e altre analoghe ([13]), indicano l'assoluta Trascendenza e si riferiscono — nel linguaggio medesimo dell'Essere creatore e rivelatore — all'inesplorabile Sovra Essere, dunque all'Essenza transpersonale della Divinità. Il paradosso stesso dell'espressione, la quale si sottrae a qualsiasi spiegazione, a qualsiasi soddisfazione logica e morale, insinua una realtà che oltrepassa l'ambito del Soggetto divino personale; l'apparentemente arbitrario apre la via al chiarimento

metafisico. Le scappatoie della traduzione letterale sono in realtà chiavi in direzione del profondo; il compito delle parole è qui l'inverso delle interpretazioni — aggravate nel senso della grossolanità — dei teologi hanbaliti, ashariti e altri. «Dio fa ciò che vuole» significa, in conclusione, «Dio non è quello che credete», o meglio: «quello che potete comprendere»; ossia un essere antropomorfico che ha una soggettività unica e pertanto una volontà unica.

Dio può volere ciò che Egli è, non può essere ciò che vuole, supposto — per quanto concerne la seconda proposizione — che possa volere qualunque cosa, ciò che appunto il suo Essere esclude. È necessaria ora un'osservazione: in una certa visuale Dio è il Bene assoluto; ma in un'altra è «al di là del bene e del male», a seconda dell'interpretazione dei termini; vi abbiamo alluso poco fa. Da una parte Egli è il Bene nel senso che ogni bene deriva dalla sua natura, mentre non può causare il male in quanto tale; dall'altra Egli è «al di là del bene e del male» nel senso che è necessariamente la causa di tutto quel che esiste, non essendovi un'altra causa nell'universo; ora l'esistenza in sé non è né buona né cattiva, quantunque possa essere considerata in ambedue gli aspetti. Paragonato al «Sommo Bene» il mondo totale può apparire come una specie di «male» dal momento che non è Dio — «perché mi chiami buono?» — invece in un'altra prospettiva «Dio vide che ciò era buono», ossia il mondo è buono in quanto Epifania divina; la qual cosa esprime chiaramente che, se da un lato Dio è «il Bene», dall'altro Egli è «al di là del bene e dei male» ([14]); in questa angolazione — e in questa soltanto — si può dire che tale distinzione non significa nulla per Dio, e che di conseguenza la morale umana non lo concerne.

L'Ordine divino — se ci si può esprimere così — è fatto di Sapienza, di Potenza e di Bontà, ciascuna di queste ipostasi essendo assoluta, infinita e perfetta. Esso comporta inoltre tre

gradi di Realtà, cioè il Sovra Essere, l'Essere e l'Esistenza, la quale è in questo caso, non l'Esistenza cosmica nella sua interezza, bensì l'Epifania divina, ossia il riflesso diretto e centrale dell'Essere nell'ordine cosmico ([15]); in tal modo l'Ordine divino entra nel cosmo senza cessare di essere ciò che è e senza che il cosmo cessi di essere ciò che è. Questo è al tempo stesso il mistero del Logos, dell'*Avatâra*: della teofania umana che è «vero uomo e vero Dio».

La polarizzazione in Qualità distinte avviene fin dal grado «Essere» e s'accentua dal grado «Esistenza». Tra le Qualità divine, quelle che manifestano il Rigore, la Giustizia, la Collera, dipendono in definitiva e particolarmente dal polo «Assoluto», che in sé non può essere un polo ma sembra tale non appena si considera la sua *shakti* d'Infinitudine; correlativamente e complementarmente le Qualità che manifestano la Dolcezza, la Compassione, l'Amore, dipendono in maniera analoga dal polo «Infinito»; è la distinzione islamica tra la «Maestà» (*Jalâl*) e la «Bellezza» (*Jamâl*). Ma il «Giusto» è il «Santo», come il «Misericordioso» è il «Santo»; Dio infatti è Uno, ed è santo in virtù della sua Essenza, non in virtù di una determinata Qualità.

La Giustizia, o il Rigore, che deriva in un certo senso dal polo «Assoluto», non può non essere; vi devono pertanto essere nel cosmo dei sostegni che ne permettono la manifestazione. Così per la Clemenza, o la Dolcezza, che procede dal polo «Infinito»: essa può manifestarsi soltanto attraverso elementi creati che fungono da ricettacoli per la sua azione. E ciò ricorda la dottrina paolina dei vasi di Collera e dei vasi di Misericordia, dunque l'idea della predestinazione; questa non essendo altro che la sostanza di una data possibilità esistenziale.

L'Onnipossibilità, qualunque sia il suo livello ipostatico ([16]), prefigura con la sua illimitatezza insieme statica e dinamica la complementarità «spazio-tempo», o più concretamente quella

dell'etere e della sua potenza vibratoria; l'etere essendo, nel nostro mondo materiale, la sostanza fondamentale che prefigura a sua volta la complementarità «massa-energia». E rammentiamo in proposito che il vuoto spaziale è in realtà l'etere, che è di conseguenza un vuoto relativo e simbolico; similmente il vuoto temporale, per così dire — l'assenza di cambiamento o di movimento — è in realtà l'energia latente dell'elemento etere, giacché non vi è inerzia assoluta. Lo spazio concreto è una sostanza, o la Sostanza, la prima di tutte; e questo concreto è una vibrazione, o la Vibrazione, quella che propaga tutte le altre. Se il vuoto empirico fosse assoluto come può esserlo unicamente un principio, sarebbe un puro nulla, e non vi sarebbe estensione possibile — né spaziale né temporale — poiché non si può aggiungere un nulla a un altro nulla; il punto non potrebbe allora generare concretamente la linea, né l'istante la durata. Solo una sostanza — per definizione energetica o vibratoria — può propagare contenuti, sia statici che dinamici.

Lo spazio in quanto contenente vero e proprio è certamente vuoto e privo di vita — esso tuttavia non attua tale aspetto che in modo relativo e frammentato — ma in quanto campo di manifestazione delle possibilità formali, quindi nella sua natura compieta, è pienezza e movimento; pertanto non senza ragione non vi è in realtà spazio totale senza corpi celesti, e non vi sono corpi celesti senza cambiamento e senza spostamento. Se lo spazio non fosse altro che un vuoto sprovvisto di sostanzialità e d'energia, e contenente per miracolo delle forme, sarebbe soltanto un museo di cristalli; diciamo «per miracolo», giacché un vuoto assoluto, essendo nulla, non può contenere niente.

È necessariamente così perché la divina Possibilità, pur essendo un vuoto rispetto alla Manifestazione, è in se stessa Plenitudine e Vita ([17]).

3. SPECULAZIONE CONFESSIONALE: INTENZIONI E *IMPASSES*

Il fatto che le opinioni confessionali si riferiscono, quanto alla sostanza, allo stesso ordine trascendente cui mira la Sapienza perenne, ci permette d'affrontarle senza uscire dall'ambito del nostro argomento generale; e se proviamo interesse ad affrontare opinioni poco attendibili anche sul proprio terreno, ciò avviene soltanto perché rettificare un errore significa rendere manifesta una verità. Questo è per altro un mezzo dialettico che s'incontra in molte esposizioni dottrinali d'Occidente e d'Oriente, negli scritti di Asharî come in quelli di San Tommaso; vale a dire che in quest'ottica non innoviamo nulla.

Desideriamo considerare innanzi tutto un problema: molti teologi islamici, e non dei minori, ritengono che Dio voglia il male perché, dicono, se non lo volesse, il male non accadrebbe; giacché se Dio non volesse il male mentre il male malgrado ciò accade, Dio sarebbe debole o impotente; ora Dio è onnipotente. Questi pensatori ignorano palesemente la distinzione, da un lato tra il «male in sé» e «un certo male», e dall'altro tra la soggettività dell'Essenza divina e quella della Persona divina: difatti la Persona divina è onnipotente rispetto al mondo, ma non nei confronti della propria Essenza; essa non può impedire ciò che questa esige, ossia l'irradiamento cosmogonico e le conseguenze che ne derivano, ovvero l'allontanamento, la differenziazione, l'opposizione e, in definitiva, il fenomeno del male; il che equivale a dire — lo ripetiamo — che Dio è potente su un particolare male, ma non sul male in sé. Se ci obiettano, con Ashari, che in tal caso Dio sarebbe «debole» o «impotente», rispondiamo che questa non è affatto un'obiezione, e per due ragioni: prima di tutto perché una limitazione metafisica — con

le impossibilità che ne conseguono — non è «debolezza» né «impotenza» nel significato umano dei termini ([18]), e poi perché nella circostanza considerata vi è appunto impossibilità metafisica da parte del Dio-Persona; dal momento che — non si può sottolinearlo mai abbastanza — l'Onnipotenza della Persona divina poggia sulla Manifestazione universale e in nessun modo sulle radici *in divinis* di questa Manifestazione né, conseguentemente, sugli effetti principiali di tali radici, per esempio il male. Secondo un errore particolarmente disdicevole, e alla fin fine blasfemo, Dio non «vuole» che pecchiamo poiché proibisce il peccato, però al tempo stesso «vuole» che certi uomini pecchino, infatti se non lo volesse, non peccherebbero ([19]); errore che concerne sia la soggettività di Dio, sia la sua volontà. Il male scaturisce del resto dall'Onnipossibilità come «possibilità dell'impossibile» o come «possibilità del nulla»: la privazione di essere è rivestita, molto paradossalmente, da un certo essere, e ciò in funzione dell'illimitatezza del Possibile divino; ma «Dio» non può «volere» il male in quanto tale.

Contrariamente al Corano, dove si afferma a più riprese che «Dio non viola i suoi impegni» (*lâ yukhlifu 'l-mi'âd*) o la «sua promessa» (*wa'dahu*), alcuni esegeti insistono invece sull'idea che Dio non debba nulla all'uomo, che sia assolutamente libero nei suoi confronti, che non gli debba spiegazioni; preoccupati, per eccesso di «pietà», d'attribuire a Dio una indipendenza spinta fino all'assurdo, essi rovinano sia la nozione dell'uomo sia quella di Dio, e dimenticano che Dio ha creato l'uomo perché desiderava l'esistenza di un essere cui potesse dovere qualcosa; il che è implicito nell'espressione «creato a sua immagine». Inoltre, se Dio desidera qualcosa, lo fa conformemente alla sua natura, che coincide con la sua volontà senza esserne il prodotto, cioè la volontà dipende dalla natura e non viceversa; gli zelatori del «Diritto divino» non possono ignorarlo, ma non ne traggono le conseguenze, appena credono di dover difendere la libertà di

Dio, o la sua sublimità o la sua regalità. Specifichiamo che tali zelatori non sono del tutto inescusabili nell'attribuire a Dio una indipendenza morale illimitata, ma questa sorta d'indipendenza spetta all'Essenza, al Sovra Essere — che appunto non legifera — e non all'Essere creatore, legislatore e retributore; quindi non al Dio personale. Vi è confusione giacché la teologia — che non possiede la nozione di *Mâyâ* — non contempla una distinzione efficace tra i gradi ipostatici nell'Ordine divino, preoccupata com'è di «unità» a ogni costo; per tacere dell'antropomorfismo, che attribuisce a Dio una soggettività praticamente umana.

Il dilemma degli exoterismi nella temperie monoteistica, dopo tutto, è questo: o Dio è Uno, e allora è ingiusto — *quod absit* — e bisogna velare l'apparente ingiustizia sia con una dichiarazione d'incompetenza, sia con un riferimento al mistero, sia anche con una pia assurdità; o Dio è giusto, e allora la sua soggettività è complessa malgrado la sua semplicità e nonostante il dogma dell'Unità, e occorre velare questa complessità con gli stessi stratagemmi. L'unità intrinseca non esclude in realtà una diversità estrinseca, per altro necessaria dato che il mondo esiste; e la giustizia intrinseca non esclude un'apparenza d'ingiustizia o almeno di contraddizione, apparenza inevitabile proprio perché l'Ordine divino è complesso; e lo è in funzione della tendenza esistenziante e perché l'esistenza non può non comportare antinomie. Da una parte la complessità dell'Ordine divino prefigura la diversità e le antinomie dell'ordine cosmico; dall'altra queste riflettono a modo loro la complessità — condizionata da *Mâyâ* — dell'Ordine divino; il quale è quindi toccato dal principio di Relatività, cosicché solo l'Essenza rimane assolutamente non impegnata nell'ingranaggio universale. L'exoterismo non può fare a meno d'attribuire questa gloria dell'Essenza alla *Mâyâ* divina — ossia a tutto ciò che esso chiama «Dio» — da qui le sue difficoltà e i suoi imbarazzi; la pietà costringe a un sublimismo semplificatore, e

questo a scapito della coerenza.

Se si vuole d'altronde per scrupolo di coerenza dogmatica mantenere l'unità del Soggetto divino — cosa evidentemente legittima nell'ottica della Natura divina in sé — si è certo costretti ad ammettere una differenza di modi nella Volontà del Dio Uno: cioè un volere attivo e diretto e un altro passivo e indiretto, per così dire; questo equivale a distinguere tra quanto Dio «vuole» in vista di un bene immediato o per lo meno prevedibile, e quanto «permette» in funzione di una necessità principiale, il cui fine è del resto inevitabilmente un «maggior bene» data appunto la Natura divina. Senza dubbio l'intero meccanismo di questo «permesso» sfugge il più delle volte all'immaginazione umana, che in tal caso afferra unicamente il particolare, ma esso è tuttavia comprensibile per l'intelligenza, ed è sufficiente. La capacità intellettuale è proporzionata, non soltanto alla qualità, bensì anche ai limiti del bisogno di causalità, purché ovviamente questi limiti dipendano dalla qualità.

* * *

«Solo Dio è l'Agente», giacché è Lui a creare le azioni degli uomini. Benissimo. Ma se ci sbagliamo credendo di essere noi ad agire — come pretendono certi sufi — ci sbagliamo pure credendo di essere noi ad esistere; se l'azione umana è in realtà l'Azione divina, allora Pio umano è in realtà l'Io divino. Se l'uomo, come insegna Ashari, «acquisisce» Patto che in realtà appartiene a Dio, egli «acquisisce» per altro interamente l'*ego* che in realtà appartiene a Dio; e vorremmo sapere dov'è qui l'errore o il peccato: nell'ingiustizia dell'azione, secondo il senso comune, o nell'idea che «sono io ad agire», oppure nell'«acquisizione» di un atto «creato» dall'unico Signore, come pretende qualche sufi o qualche teologo. Se vi è illusione, essa

risiede non nella nostra convinzione che siamo noi ad agire, ma nella nostra stessa esistenza ([20]), di cui evidentemente non siamo moralmente responsabili. Se siamo noi ad esistere, siamo noi anche ad agire. Esistendo, siamo liberi; i nostri atti sono quelli di Dio soltanto nella misura in cui, metafisicamente, non esistiamo, perché Lui solo è.

Se Dio ha dato agli uomini la convinzione di essere gli autori delle loro azioni, non è affatto — come ha supposto un sufi — perché essi non possano accusare Dio d'essere il creatore dei loro peccati. Ma unicamente perché, dal momento che l'uomo esiste, è *ipso facto* l'autore delle proprie azioni buone o cattive, e ciò con la stessa realtà o irrealtà con cui egli esiste, come abbiamo detto più sopra. La consapevolezza concreta che Dio è metafisicamente l'Agente soggiacente, è attuabile soltanto in funzione della qualità morale, o della rettitudine in un certo senso ontologica, delle nostre azioni ([21]); a questa bisogna badare *a priori* e non all'idea che sia solo Dio ad agire. Iddio non ci ha ingannato creandoci, e nemmeno c'inganna nella nostra convinzione d'agire liberamente; Egli è senza dubbio la fonte della nostra capacità di pensare e d'agire come è la fonte della nostra esistenza, ma non può essere l'autore responsabile dei nostri atti morali ([22]), altrimenti non saremmo alcunché; e Dio sarebbe uomo.

L'Attività divina soggiacente è chiaramente la medesima sia nelle azioni buone che in quelle cattive, in quanto si tratta dell'attività in sé; questa riserva significa che le azioni buone, oltre a partecipare all'Attività divina, innanzi tutto sono conformi al Sommo Bene — che è la sostanza di tale Attività — e poi sono necessarie allo sprigionamento dell'Agente divino nell'anima, appunto in virtù della loro conformità all'*Agathón*; alla divina Perfezione, che è la ragion d'essere dell'Attività in sé.

È pertanto improprio dire, senza porvi la sfumatura

indispensabile, che Dio è l'Agente delle nostre azioni. Se diciamo invece che «solo Dio è il Conoscente» pensando alla Conoscenza metafisica — in quanto tale e non in quanto traduzione mentale — diciamo il vero, poiché questa Conoscenza non procede dalla soggettività specificamente umana; essa è propria dello «Spirito Santo» ed è ciò che ci connette, senza tuttavia divinizzarci, all'Ordine divino; senza di essa, o senza la sua virtualità, l'uomo non sarebbe l'uomo. L'essere umano, per sua natura, è condannato al soprannaturale.

* * *

«Così dunque Egli fa misericordia a chi vuole e indurisce chi vuole. Allora mi dirai: Perché si lagna? Chi può in realtà resistere alla sua volontà? O uomo, chi sei tu che pretendi disputare con Dio? Chiederà forse l'oggetto plasmato all'artefice: Perché mi hai fatto così? Il vasaio non è egli padrone della propria argilla in modo da modellare dalla stessa pasta un vaso di pregio e uno vile?» (*Rm*. IX, 18-21) ([23]). Il passo enuncia un'idea che s'incontra anche nell'Islam: Dio ha tutti i diritti, non perché sia santo o sia il Sommo Bene, ma perché è l'onnipotente; argomento indubbiamente da conquistatore o da monarca ([24]), che tronca subito la discussione ma che non spiega nulla nella prospettiva metafisica che l'Apostolo non ha proprio voluto affrontare. Approfondendo le cose, si potrebbe evidentemente rispondere che l'uomo ha diritto al bisogno di causalità conferitogli da Dio, tanto più che la domanda di cui si tratta s'impone con una logica imperiosa; senza dimenticare che una semplice domanda non è ancora una «disputa». In conclusione: il diniego che l'Apostolo oppone al nostro bisogno di causalità e al nostro senso comune significa che egli intende velare la complessità dell'Ordine divino per proteggere l'immagine antropomorfica del Dio monoteistico; ma è anche,

più profondamente, un diniego opposto alla domanda in sé assurda: perché una possibilità è possibile? ([25]).

In ogni modo, secondo la dottrina paolina, il male è necessario per la manifestazione della «Gloria» di Dio: i «vasi di Collera», vale a dire le creature destinate al castigo, esistono per permettere l'apparizione di quella Qualità divina che è appunto la Collera o la Giustizia. Cioè il peccato da punire, o lo squilibrio da rettificare, è Dispetto complementare negativo, o il sostegno provvidenziale, di tale Qualità divina; questa infatti non potrebbe irradiare senza l'intervento di cause occasionali che sono possibilità negative necessariamente incluse nell'Infinitudine del Principio. Ma va anche considerato che l'uomo probo non pensa di domandare a Dio: «Perché mi hai creato pio e onesto?»; neppure il peccatore impenitente chiederà: «Perché mi hai creato peccatore?»; poiché l'uomo probo non ha alcun motivo per lamentarsi, e quanto al peccatore, se trovasse una ragione per la sua domanda — se soffrisse d'essere peccatore — non peccherebbe più, dal momento che nulla costringe Duomo a peccare. La domanda: «Perché mi hai creato così?» ha solamente significato per una situazione irrimediabile; ora non è irrimediabile la condizione di peccatore, bensì la volontà risoluta, quindi orgogliosa, di peccare; e nessuno può negare che Duomo fa ciò che vuole. Questo non toglie certo il diritto all'uomo malvagio di porre logicamente tale domanda; però gli proibisce di porla moralmente, giacché egli desidera essere quello che è.

Il problema della predestinazione si risolve metafisicamente con la dottrina della Possibilità: ogni cosa possibile è evidentemente «identica a se stessa», ossia «vuole» essere ciò che è, ontologicamente e inizialmente ([26]); non è il Dio personale, creatore e legiferante a «volere» il male. Egli trasferisce soltanto nell'Esistenza l'Onnipossibilità differenziata e differenziarne

posta nella divina Essenza, della quale Lui, il Dio personale, non è che la prima Ipostasi. Quanto all'uomo, potremmo dire che la «dannazione» è in un certo senso l'aspetto passivo dell'individuo sostanzialmente perverso, vale a dire la cui sostanza stessa è peccatrice, l'aspetto attivo essendo appunto il peccato; volendo il male — volendolo nella sua sostanza medesima — questo individuo si «condanna» da sé, mentre il peccato «casuale», dunque esteriore alla sostanza individuale, non conduce che al «purgatorio» ([27]). Occorre osservare che il «peccato mortale» non è solo nell'azione — un accadimento temporale non potendo comportare per l'agente una conseguenza atemporale — ma risiede innanzi tutto nel carattere, pertanto nella sostanza; cioè uno stesso atto può avere un'importanza sia accidentale sia sostanziale, a seconda che proceda dalla scorza o dal nocciolo della persona. Quando l'uomo migliora il suo carattere, *Deo juvante*, Dio non tiene più conto dei peccati precedenti le cui radici sono scomparse dall'anima: un peccato che non verrà più commesso è un peccato cancellato, mentre l'uomo deve pagare per una trasgressione antecedente che potrebbe sempre commettere ancora. È evidente che in tutto ciò si tratta, non di quello che appare come peccato per la sua forma, ma di quello che è peccato per un difetto intrinseco, giacché l'azione ha valore per l'intenzione.

* * *

Secondo Cristo è necessario che «la Scrittura si compia» e il Corano parla parimente di un «Libro» in cui i minimi fatti sono annotati in anticipo, e anche di una «Tavola Custodita» sulla quale è scritto l'avvenire, o meglio tutto ciò che è possibile e tutto ciò che si attuerà. Questo Libro divino non è altro che l'Onnipossibilità, a differenti livelli: è anzitutto l'Infinito medesimo, che procede dall'Essenza o dal Sovra Essere, e del

quale l'Essere — il Dio personale — non può non accettare i dati; è poi l'Infinitudine in quanto questa appartiene all'Essere, ed è allora l'Onnipossibilità al grado non puramente principiale e potenziale, ma archetipo e virtuale; è infine l'Illimitatezza dell'Esistenza, quindi l'Onnipossibilità manifestante e manifestata, o il Logos che proietta le possibilità e il mondo che le attua.

Abbiamo detto che Dio non può non accettare i dati che derivano dall'Essenza; tuttavia non può, essendo il Dio personale, volere tutti i mali in maniera positiva ed esplicita; ma vuole, e «deve volere» per propria natura, che «la Scrittura si compia», e può però determinarne le modalità. Difatti un altro mistero è la relatività di alcune possibilità scritte nel «Libro», vi sono cioè cose che devono assolutamente essere, e altre che possono non essere, almeno quanto al modo e che di conseguenza possono cambiare forma o livello, diversamente sarebbe inutile domandare favori a Dio. La consuetudine islamica di pregare Dio, in una notte del Ramadan, affinché muti in bene il male scritto sulla «Tavola Custodita», non avrebbe alcun senso. Dio è sovranamente libero, e questo implica che vi è un margine di libertà anche nella determinazione dei destini.

* * *

Pertanto, contrariamente a quanto paiono intendere gli zelatori onnipotenzialistici — coloro che vogliono spiegare ogni cosa col Potere divino — l'Onnipotenza di Dio non coincide con la suprema Onnipossibilità; l'Onnipotenza — già relativa poiché situata al grado dell'Essere e compresa quindi in *Mâyâ* — ha tutti i poteri sulle manifestazioni della Possibilità suprema, ma questa — che dipende appunto dall'Assoluto — sfugge proprio perciò alla giurisdizione ontologica della predetta

Potenza ([28]). Dio ha pieno potere su un certo male, ma non sul male in sé; Egli può non creare un certo mondo, ma non può non creare il mondo in sé; non può far sì che l'Assoluto non sia assoluto, che l'Infinito non sia infinito, che il mondo non sia il mondo; che Dio non sia Dio. «Faccio grazia a chi faccio grazia, e ho misericordia di chi ho misericordia» (*Es*. XXXIII, 19), perché le cose e le creature, per la loro possibilità, sono quelle che sono. L'atteggiamento di Dio verso una creatura è, in definitiva, un aspetto di questa creatura.

Esiste un'interdipendenza, nella prospettiva della Verità totale, tra la persona umana e il Dio personale, che si spiega con la loro solidarietà in *Mâyâ*; gli exoteristi hanno logicamente il torto — ma potrebbero fare diversamente? — d'attribuire alla Divinità-*Mâyâ* i caratteri del puro *Atmâ*, del puro Assoluto. Da qui l'immagine di un Dio a un tempo antropomorfico e incomprensibile perché necessariamente contraddittorio; immagine che fa il paio con quella di un uomo giudicato incapace di conoscenza diversa da quella sensoria, e mantenuto nei limiti d'una pia inintelligenza con argomenti fondamentalmente moralistici.

Del resto una cosa è il legittimo bisogno di causalità dell'uomo disciplinato e intuitivo, e un'altra l'insaziabile curiosità dell'uomo mondano e scettico; a costui si deve opporre un diniego riferendosi alla grandezza di Dio e alla pochezza dell'uomo, tanto più che lo spirito esteriorizzato ed esteriorizzante non sarà mai soddisfatto e non ha neppure interesse a esserlo. Comunque sia, la Bibbia e il Corano c'insegnano che gli antichi abitanti del Vicino Oriente avevano incontestabilmente, accanto alle loro qualità d'uomini integri, qualcosa di piatto, d'incostante e di ribelle — non furono certo i soli ad avere tali debolezze — il che aggiunge una giustificazione agli argomenti onnipotenzialistici da parte delle Scritture.

* * *

L'uomo, secondo la logica degli zelatori dell'obbedienza, è «schiavo» (*abd*) nello stesso modo incondizionato in cui Dio è «Signore» (*Rabb*); in questa ottica l'uomo ha l'intelligenza solo per appurare, con lo studio della Rivelazione, quello che Dio ha dichiarato buono o cattivo; non per comprendere ciò che è buono o cattivo in sé e ciò che, di conseguenza, Dio ha dichiarato tale. Per eccesso di pietà — d'una pietà che intende attribuire un carattere assoluto a una cosa necessariamente relativa e condizionata, ossia l'obbedienza — non si avverte nemmeno l'assurdità nel dire che Dio è giusto o compassionevole, pur proclamando contemporaneamente che è Dio a decidere cosa sia la giustizia e la compassione.

Un effetto dell'antropologia per così dire schiavistica di taluni è l'esagerazione, non dell'inferno bensì del rischio di cadervici, rischio attribuito persino agli uomini più pii; e questo nonostante un'accentuazione correlativa altrettanto intensa del motivo di speranza, di perdono, di divina Clemenza. La prospettiva di Misericordia ristabilisce indubbiamente l'equilibrio nella dottrina escatologica totale, ma non abolisce per questo gli eccessi della prospettiva opposta, né l'incompatibilità tra le due tesi; difatti se è vero che Dio ha creato i peccatori per poterli perdonare, come riferisce Ghazâlî, e che disperare della Misericordia è un peccato più grande di tutti gli altri peccati accumulati, come vuole il califfo Ali, non può essere ugualmente vero che uomini santi al pari di Abû Bakr e Omar abbiano avuto ragione — supponendo che l'informazione sia esatta — nel rammaricarsi della loro nascita umana a causa del rigore del Giudizio. Una medesima dottrina non può citarci come esempio un santo che si sarebbe sentito felice di trascorrere soltanto mille anni all'inferno, e al tempo stesso assicurarci che Dio perdona al credente pentito anche se

la quantità dei peccati arriva fino al cielo; e una medesima morale non può, a rigor di logica, stordirci con minacce escatologiche oggettivamente sconfortanti pur ingiungendoci di gioire di certi piaceri «leciti» della vita, e non dei minori.

Circa l'attribuzione all'essere umano di un carattere esclusivamente «obbediente» — a un grado che equivale in sostanza a togliergli la sua prerogativa d'uomo — diremo innanzi tutto che all'uomo tocca obbedire quando deve accettare un destino, o un dogma *a priori* incomprensibile — ma sempre garantito da altri dogmi, che sono comprensibili e fondamentali — o quando deve sottomettersi a una legge o a una regola; però non obbedisce allorché distingue una cosa da un'altra o verifica che due e due fa quattro. In ogni modo, questo è l'argomento decisivo in proposito: l'uomo può concepire il Sovra Essere e ciò prova che egli non può essere in ogni aspetto un «servo» (*abd*), e che vi è qualcosa in lui — sia soltanto in principio sia anche in pratica — che gli permette di non ridurre la sua attività spirituale all'obbedienza vera e propria; è quanto viene espresso dall'appellativo «vicario» (*khalifah*) che il Corano dà all'uomo, e pure dal fatto che, sempre secondo il Corano, Dio soffiò nell'uomo «il suo Spirito» (*min Rûhihi*), concedendogli così una partecipazione reale allo Spirito divino; cosa che, come il fenomeno generale della deiformità umana, esclude una natura capace solamente di sottomissione, quindi di servitù ([29]). In altre parole, lo spirito umano è essenzialmente dotato d'oggettività; l'uomo è atto — non spiaccia ai relativisti — a uscire dalla sua soggettività, e ciò è in relazione con la sua capacità di concepire il Sovra Essere, pertanto di trascendere l'ambito dell'Essere creatore, rivelatore e legiferante: di trascendere in modo intellettuale e contemplativo l'«Io» divino, l'autodeterminazione del supremo Sé.

Questo rilievo ci permette di citare il seguente aspetto del problema: il Sé immanente comprende e l'Essere e il Sovra

Essere; ora, trascendere l'ambito dell'Essere in virtù di una coscienza concreta e sufficiente del Sovra Essere — coscienza rarissima e per definizione unitiva a un qualsiasi grado — significa proprio per questo trascendere la Legge, opera dell'Essere legislatore; non disprezzarla *de facto*, ma scorgerne i limiti formali ([30]). Va qui sottolineato, quantunque sia palese, che il Sé immanente è trascendente rispetto all'io, altrimenti l'*ego* sarebbe divino, mentre il Principio trascendente — concepito in modo oggettivo — è immanente a tutto ciò che esiste, altrimenti non vi sarebbe esistenza. E come il Sé non cessa d'essere immanente e virtualmente accessibile a causa della sua trascendenza, così il Principio oggettivo non cessa d'essere trascendente a causa della sua immanenza ontologica nella creazione.

* * *

I sostenitori di un determinismo assoluto non considerano che, proprio abolendo le cause secondarie a beneficio di un'unica Causa — o ammettendo solo questa a detrimento di quelle — compromettono la nozione di Libertà divina, giacché un mondo senza alcuna libertà, quindi senza causalità che gli appartenga, non può derivare da una Divinità libera. La potenza causativa degli esseri e delle cose testimonia la Potenza una, non l'abolisce; la libertà dell'uomo testimonia quella di Dio, nel senso che l'uomo è responsabile dei suoi atti perché Dio è sovranamente libero. L'universo non è un meccanismo d'orologio, è un mistero vivente; affermare il contrario equivale a negare l'Immanenza, che in definitiva è un effetto della Trascendenza. Ed è per lo meno contradditorio mantenere accanitamente la dualità assoluta «Signore e servo» pur dichiarando che esiste solo il primo.

Ma ce di più: un Dio che esige l'obbedienza deve anche Lui

obbedire a qualcosa, se l'espressione è consentita; questo Dio che obbedisce è il «non supremo» (*apara*) dei Vedantici, che è già compreso in *Mâyâ*. Un Dio che non deve obbedire a nulla non esige l'obbedienza; e questa è la Divinità «suprema» (*Paramâtmâ*), l'Essenza «non qualificata» (*nirguna*). Dio non può obbedire che alla propria Natura; è da escludere che obbedisca a qualcosa posto al di fuori di Lui.

Ovvero: Dio Essenza è al di là del bene e del male, e non è un interlocutore; Dio Persona è un interlocutore, e ama il bene e ci chiede di amarlo. Un Dio che, essendo il «Sommo Bene», ama e ordina il bene, non può essere «al di sopra del bene e del male», come un Dio che possiede tale indifferenza non può ordinare né proibire alcunché ([31]).

Anziché dire: «È impossibile che Dio, il quale è il Sommo Bene e proibisce il male, voglia, crei e faccia il male», gli onnipotenzialisti preferiscono dire: «È impossibile l'esistenza di cose che Dio, il quale è l'onnipotente, non voglia e non crei, fosse anche un male». Da un lato si «personalizza» l'Essenza divina, che è impersonale, e dall'altro si «disumanizza» il Dio personale.

* * *

Il grande enigma — nell'ottica umana — consiste nel sapere, non perché il male in quanto tale sia possibile, ma cosa significhi la possibilità di un certo male; si può comprendere il male in astratto, ma non in concreto — salvo in alcune categorie di casi la cui logica è trasparente ([32]) — mentre si può comprendere in concreto il bene in tutte le sue forme, cioè se ne coglie agevolmente la possibilità o la necessità. Nel male vi è infatti tutto il mistero dell'assurdo, e questo coincide con

l'inintelligibile; non ci resta allora che riferirci alla nozione d'Onnipossibilità, però in tal caso siamo di nuovo nell'astratto; fenomenologicamente parlando, non nella prospettiva dell'intellezione e della contemplazione. L'Onnipossibilità è una cosa, i suoi contenuti un'altra.

Precisiamo anche, sebbene questo derivi tutto sommato da quanto abbiamo detto, che il male diviene incomprensibile nella misura in cui è particolare: la possibilità del brutto per esempio è comprensibile, ma che possa esservi una determinata bruttezza, sia essa fisica o morale, non è evidente. Nondimeno ciò che spiega in certo qual modo «un dato vizio», ossia la possibilità — e in realtà la necessità — di un difetto particolare, concreto e non soltanto principiale, è l'illimitatezza del Possibile, la quale deve attuare delle possibilità anormali destinate a smentire delle impossibilità; quello che la Possibilità non può attuare — a rischio d'assurdità ontologica — nelle cose in sé, lo attua almeno nelle apparenze; su questo piano nulla è «assolutamente impossibile», il «suppletivo» dell'impossibilità sarebbe dei più anodini.

Una chiave per l'enigma del male in genere è questa fatalità cosmogonica: dove vi è forma, vi è non solo differenza, ma anche possibilità d'opposizione effettiva, secondo il livello stesso di coagulazione formale; si dice che la caduta d'Adamo abbia tratto seco quella di tutte le creature terrestri, essa ha attuato conseguentemente delle opposizioni latenti e introdotto nel mondo la lotta e l'odio, quindi il male in quanto privazione di carità, talvolta unito a un eccesso di diritto come nel caso di una giusta vendetta che oltrepassa i propri limiti.

* * *

Un esempio tipico di teologia dell'obbedienza è la teoria

asharita la quale, in sostanza, nega che Dio ordini ciò che è bene e proibisca ciò che è male; essa pretende invece — e vi abbiamo alluso poc'anzi — che il bene è quanto Dio ordina, e il male quanto Egli proibisce; ora se così fosse, Dio non avrebbe nessun motivo per ordinare o proibire alcuna cosa, giacche non si ordina per ordinare e non si proibisce per proibire, come non si permette per permettere. Ashari ritiene che Dio «crei» il bene e il male, il che è per lo meno insufficiente poiché la causa del bene, e pertanto la distinzione tra il bene e il male, non è nell'atto arbitrario d'un Soggetto divino già velato di Relatività o di *Mâyâ* — cioè l'Essere creatore e legiferante — ma è nella Natura stessa di Dio o nella sua Essenza. In questo senso il Corano afferma che Dio «ha prescritto a se stesso la Misericordia» o che «spetta a Lui d'aiutare i credenti»; non dice che Dio crea la Misericordia insieme col suo contrario o con la sua mancanza, senza che si possa comprendere il contenuto di queste «creazioni», o senza che si possa comprendere altro che il fatto della decisione divina. Strategia teologica, potremmo dire: si tratta infatti, nello spirito del teologo, di porre in evidenza che «Dio» — il Soggetto divino che «vuole» una cosa o l'altra — determina tutto e non è determinato da niente; tuttavia sarebbe bastato dire che Dio ordina o benedice quanto è conforme alla sua Natura, che è il Sommo Bene e che ci è comprensibile proprio attraverso i suoi riflessi nella creazione. Due e due fa quattro, non perché lo «vuole» Dio, ma perché questo dipende dalla sua Essenza ([33]); e perciò Egli Io «vuole» nei confronti degli uomini, nel senso che lo rende evidente a essi concedendo loro l'intelligenza. Dio vuole farci partecipi della sua Natura perché Egli è il Sommo Bene e per nessun'altra ragione.

Si potrebbe far notare in proposito che Dio, se è «legato» per sua Natura alla circostanza che una certa causa genera un certo effetto, è viceversa libero di scegliere da una parte il genere d'operazione, e dall'altra i suoi termini; la scelta dipende dalla

sua Infinitudine mentre la coerenza nell'applicazione della scelta stessa dipende dalla sua Assolutezza. Potremmo pure far osservare — e ci ripetiamo sottolineandolo ancora una volta — che la libertà è nella scelta e non nelle conseguenze di questa, che il buon uso della libertà presuppone quindi la conoscenza di quello che la nostra opzione implica; ciò è vero anche per Dio, nonostante che la sua Onnipotenza — la sua Libertà appunto — comporti la capacità di operare eccezioni miracolose che tuttavia «confermano la regola». L'uomo, in compenso, non può in nessuna condizione scegliere un cristallo e poi scegliere che questo non sia né duro né trasparente. In ogni caso, non si tratta di negare che le conseguenze o le modalità derivino dalla Volontà divina, bensì solamente di porre in evidenza che ne derivano in maniera diversa dalle cause o dalle sostanze: in un certo modo ogni goccia di pioggia è connessa al Volere divino dato che è una possibilità, ma non vi è connessa alla stessa stregua dell'acqua in sé, che determina tutte le sue modalità possibili con la sua natura medesima, e questa è evidentemente «voluta da Dio».

* * *

Gli zelatori d'un malinteso «Diritto divino» paiono non capire che creando l'uomo, Dio s'impegna; Egli non è dunque più assolutamente libero come lo è in sé, ed è un errore dire che è incondizionatamente libero nei confronti dell'uomo perché Egli è incondizionatamente libero nella propria Natura; o che avendo creato l'uomo secondo una certa intenzione e pertanto secondo una certa logica, non si è impegnato. Abbiamo letto nello scritto di un grande teologo che l'uomo deve tutto a Dio ma che Dio non deve nulla all'uomo, ciò equivarrebbe a dire che non esiste alcun nesso logico tra il Creatore e la creatura; che creando l'acqua, ad esempio, Egli avrebbe creato qualcosa

che, in qualunque momento, potrebbe cessare di essere l'acqua; o che Dio non agisce giustamente in quanto è giusto, ma che un atto è giusto in quanto viene compiuto da Dio.

La sovraccentuazione della Trascendenza conduce alla stessa *impasse* di quella causata dalla Libertà o dall'Onnipotenza: se vi è infatti Trascendenza esclusiva, quindi assolutamente separativa, non esiste alcun mezzo per sapere che Dio è trascendente, oppure soltanto che è; così, se Dio è libero o onnipotente in ogni possibile aspetto — non lo è che riguardo ai modi della sua creazione — è anche libero di non avere affatto le Qualità che lo caratterizzano e anche di non essere Dio; *quod absit*, come abbiamo fatto notare più sopra. Ma per il pensatore di tipo asharita l'uomo non ha scelta: poiché non può conoscere l'assolutamente Trascendente, deve limitarsi a credere e a sottomettersi; ora ci piacerebbe sapere perché. Assai fortunatamente il sentimento religioso, che è innato nell'uomo, non dipende dai pii eccessi di una certa teologia, sebbene li accetti sul piano delle astrazioni mentali, proprio per pura pietà.

Se esiste un mondo di fronte a Dio e se inoltre esso è differenziato, dunque molteplice, bisogna che vi sia in Dio stesso un principio di proiezione e di differenziazione, e perciò di relatività, che stabilisca i gradi ipostatici nell'Ordine divino o semplicemente i gradi di realtà, in breve un «precedente metafisico» *in divinis* che renda possibili il mondo e le cose. Allorché, per scrupolo d'unitarismo ontologico, si nega questa *Mâyâ* universale, si approda all'assurdità di una soggettività divina insieme inesorabilmente trascendente e paradossalmente antropomorfica; pertanto all'assurdità di un Dio che, per unitarismo, è costretto a occuparsi di tutto; che, in assenza delle leggi naturali, deve creare la bruciatura di un fuoco ogni volta che ce n'è uno; di un Dio che «crea» i peccati degli uomini e che nello stesso tempo li punisce, eccetto quando decide di non farlo. Dobbiamo ammettere tutto ciò per il solo motivo che

«Dio ce ne ha informato», la qual cosa per i fideisti sostituisce la spiegazione metafisica, malgrado che Dio abbia creato la nostra intelligenza e con essa i nostri legittimi bisogni di causalità; la ragion d'essere della creazione dell'uomo è appunto il prodigio di un'intelligenza che può partecipare alla natura di Dio e ai suoi misteri, e che partecipandovi — e nella misura in cui vi partecipa veramente — è la prima a sapere che «il principio della sapienza è il timore di Dio».

* * *

In realtà non vi è soltanto una logica razionale, ve n'è anche una morale; e la seconda, nelle sue espressioni, può violare la prima. L'idea di un inferno eterno, ad esempio, è metafisicamente assurda; per più di due millenni è stata efficace, perché essa è sempre stata considerata secondo la logica morale; questa eternità diviene allora l'ombra della Maestà divina disprezzata. Che si tratti di dannazione o di salvezza, l'assurdità è solo nell'idea di un'anima immortale che ha inizio con la nascita e che passerà l'eternità nel ricordo della sua condizione terrena, e così via; essa non è in un simbolismo moralmente plausibile ed efficace perché poggiante, da un lato su ciò che vi è di quasi assoluto nella condizione umana, e dall'altro su ciò che vi è di definitivo, nella prospettiva di tale condizione, nei destini d'oltretomba.

Potremmo anche esprimerci in questo modo: la religione vuole ottenere per così dire «a ogni costo», quindi magari a scapito della logica, che l'uomo si sottometta in qualunque circostanza a quello che possiamo chiamare la «volontà di Dio»: si tratti del Mistero divino in quanto ci può essere incomprensibile, o di un destino che ci turba, o in genere degli aspetti d'inintelligibilità del mondo. E questo dà al linguaggio religioso o alla formulazione teologica un certo diritto

all'eccessivo, perfino all'assurdo, l'uomo essendo ciò che è ([34]); se esiste un piano dove «il fine santifica i mezzi», esso è quello della vita spirituale a qualsiasi grado. «Beati coloro che crederanno senza aver visto».

Ricordiamo, ancora una volta, la differenza tra l'«uomo di fede» e l'«uomo di gnosi»: tra il credente, che mira in tutto all'efficacia morale e mistica così da violare talora senza necessità le leggi del pensiero, e lo gnostico, che vive anzitutto di certezze principiali ed è tale che queste certezze determinano il suo comportamento e contribuiscono potentemente alla sua trasformazione alchimistica. Ora, qualunque siano le nostre predisposizioni vocazionali, dobbiamo necessariamente attuare un certo equilibrio tra i due atteggiamenti, giacché non esiste pietà perfetta senza conoscenza, e non esiste conoscenza perfetta senza pietà.

Vi sono indubbiamente uomini che si salvano soltanto zoppicando, e non è proprio il caso di rimproverarglielo, né di impedirglielo; ma ciò non può significare che solo essi si salvino e che tutti debbano zoppicare per salvarsi. Questa osservazione è indipendente dal fatto che, per alcuni aspetti, zoppichiamo tutti, se non altro a causa dei rischi della nostra condizione terrena.

* * *

Ci siamo più volte richiamati alla nozione buddistica dell'*upâya*, dello «stratagemma salvifico»: ora l'*upâya*, dal momento che è appunto un mezzo «santificato dal fine», ha un determinato diritto a sacrificare la verità all'opportunità, ha cioè questo diritto nella misura in cui una data verità rimane estranea alla propria verità fondamentale e alla strategia spirituale corrispondente.

L'*upâya*, per essere efficace, deve escludere; la via di «Dio in sé» deve escludere quella di «Dio fatto uomo» — pur dovendone conservare un riflesso la cui funzione sarà secondaria — e viceversa; l'Islam, a rischio di essere inefficace, o di essere altro da sé, deve escludere il dogma cristiano; il Cristianesimo, da parte sua, deve escludere l'assioma caratteristico dell'Islam, come ha escluso fin dalle proprie origini l'assioma del Giudaismo, che coincide nell'ottica considerata con quello dell'Islam. Le *Lettere* di San Paolo manifestano in qual modo l'apostolo semplifichi il Mosaismo con l'intenzione di sostenere il Cristianesimo nella duplice prospettiva della dottrina e del metodo; analogamente tutto quello che, nell'iconografia musulmana, urta i Cristiani va interpretato come un simbolismo diretto a spianare il terreno in vista dell'efficacia dell'*upâya* mohammediano. È inutile, per comprendere una religione, attardarsi sulla sua polemica estrinseca; la sua intenzione fondamentale è nella sua affermazione intrinseca, che testimonia Dio e riporta a Dio. L'iconografia è nulla, la geometria soggiacente è tutto.

4. OSTACOLI DEL LINGUAGGIO DELLA FEDE

Parlando della natura umana, s'incontrano, nel Cristianesimo come altrove, esempi caratteristici della sovraccentuazione dell'aspetto «servo»; diciamo «sovraccentuazione», non per significare che vi siano limiti alla virtù d'umiltà in quanto questa è determinata da una situazione oggettivamente reale — altrimenti vi è eccesso e non norma — ma per specificare che una certa sentimentalità religiosa è sempre pronta a esagerare l'indegnità dell'uomo, ossia a ridurre l'uomo totale e deiforme all'uomo parziale e deviato; a ridurre magari l'«uomo in sé» a un «dato uomo». È ciò che emerge in certo qual modo dal fatto di supplicare Dio, prima del rito della Consacrazione, «di ricevere benignamente questa offerta dei tuoi servi», o «di far discendere lo Spirito Santo» sulle specie eucaristiche e di mutarle «per un favore della tua bontà» nel corpo e nel sangue di Cristo, e altre formule analoghe secondo le liturgie; cioè si assegna un comportamento oggettivo e sacramentale a una disposizione soggettiva e morale.

San Tommaso, che è consapevole del problema, si chiede innanzi tutto se tale supplicazione non sia «una preghiera superflua giacché la Potenza divina opera infallibilmente il sacramento», e risponde poi, da un lato che l'«efficacia delle parole sacramentali potrebbe essere impedita dall'intenzione del celebrante», e dall'altro che «non vi è alcuna sconvenienza nel domandare a Dio ciò che siamo certi Egli attuerà»; infine che il sacerdote prega, non perché la Consacrazione si compia, ma «affinché ci sia fruttuosa» ([35]). Spiegazioni plausibili ([36]), che non ragguagliano però sul perché della formulazione medesima, mentre in ciò risiede la sostanza del problema nella prospettiva del linguaggio religioso che ora ci interessa, e

indipendentemente dalle variazioni liturgiche ([37]).

Ecco un altro esempio di sovraccentuazione religiosa: il *Decretum* di Graziano (XII secolo) sancisce che, se avanzano dopo la Messa ostie consacrate, i sacerdoti «devono diligentemente consumarle con timore e tremore»; è vero che il senso del sacro esclude ogni disinvoltura, ma non è questo un motivo per esprimersi in modo da sembrare che si metta un moralismo corrucciato al posto della speranza a un tempo vivificante e pacificante che è qui necessaria, e di cui il fedele deve essere capace se non vuole risultare inidoneo per il rito. Difatti in questi casi non può prevalere un atteggiamento di «tremore» ([38]), bensì, invece, un raccoglimento contemplativo fatto di serenità e di santo gaudio; raccoglimento che, per definizione, s'unisce indubbiamente al timore reverenziale, ma non fino al punto di ridurre rimerò approccio a un automatismo di separazione o di allontanamento. L'espressione di Graziano manifesta in conclusione quello che vi è d'inconsciamente profanatore nella volgarizzazione del sacramento eucaristico, dettata da una pietà più emotiva che realistica, e incurante dell'ingiunzione di non dare «il santo ai cani» ([39]); dimentica del principio che la carità rettamente compresa dipende dalla verità, quindi dalla natura delle cose.

Pensando nel contesto al calice dorato della Messa, ci rammentiamo di un'espressione che testimonia essa pure l'«ostracismo» occasionale della sentimentalità religiosa: più volte abbiamo letto che l'oro è soltanto un «metallo vile» mentre l'anima è bella, e altre frasi del genere. In realtà il fatto che l'oro sia materia non lo rende per nulla «vile», altrimenti l'ostia consacrata e *a fortiori* il corpo di Cristo e quello della Vergine — assunti in Cielo e non distrutti — sarebbero altrettanto «vili», *quod absit*; bisogna pertanto essere affetti da una mentalità profondamente moralizzante per confondere in pratica un'inferiorità puramente esistenziale con la bassezza

morale. Proprio la circostanza che il calice della Messa debba essere dorato smentisce un siffatto abuso di terminologia, con la sgradevole associazione d'idee che provoca logicamente; abuso che non avremmo ricordato se non vi fossero molti altri esempi analoghi nella letteratura devota ([40]), almeno quando l'argomento trattato induce a simili confusioni; il «complesso» fondamentale essendo sempre il disprezzo della «carne» in nome dello «spirito», o della natura in nome della soprannatura, a torto o a ragione.

Dal momento che, nel capitolo precedente, ci siamo ampiamente riferiti alla teologia islamica, vale senza dubbio la pena di segnalare gli ostacoli che rendono specialmente faticoso l'accesso alla letteratura devota dell'Islam, e che spesso perfino l'impediscono: si tratta soprattutto di una spiccata tendenza all'espressione ellittica, e anche, quasi correlativamente, di una tendenza non meno sconcertante all'iperbolismo o addirittura all'esagerazione vera e propria ([41]). Ciò non vuol dire — come abbiamo visto — che il Cristianesimo sia al riparo da questo tipo di ostacoli, ma il suo linguaggio è generalmente più «ariano» di quello della pietà musulmana, quindi più diretto e più aperto, magari meno simbolistico e meno adorno, cosicché in quest'ottica corre meno rischi. L'esagerazione è per l'Occidentale qualcosa d'intellettualmente inadeguato e di moralmente disonesto; per l'uomo del Vicino Oriente essa compensa la sua falsità con la sua utilità: accentua la verità stilizzandola, libera cioè l'intenzione intima dell'immagine che amplifica; funge quasi da «essenzializzazione», ossia pare a volte come «più vera» del suo oggetto, nel senso che essa ne manifesta la qualità segreta, offuscata dal velo delle contingenze. Il carattere quantitativo — non qualitativo — dell'esagerazione non toglie a questa nulla della sua forza di convinzione, per coloro che l'accettano e la praticano; la qual cosa non è senza relazione, crediamo, con il prestigio dell'idea di «potenza»,

dunque anche con l'argomento d'Onnipotenza.

Il simbolismo è il linguaggio primordiale, quello della *sophia perennis*; resta da sapere quali siano i suoi doveri e quali i suoi diritti; le risposte saranno indubbiamente diverse a seconda dei temperamenti e delle epoche.

* * *

Molti paradossi della letteratura islamica, a cominciare proprio dagli *ahâdith*, si spiegano con un ellissismo preoccupato di provocare uno «*choc* catalitico» in margine alla logica perfino elementare. Il senso comune appare allora come cosa «esteriore» e «superficiale», se si vuole profana, quindi come una mancanza di penetrazione, d'intuizione, di sottigliezza; il paradosso stesso delle ellissi è ritenuto stimolare il nostro istinto delle intenzioni soggiacenti.

Addurremo come esempio questo *hadîth*, di cui non possiamo per altro garantire l'autenticità, ma poco importa dato che viene citato senza esitazione: «Il nutrimento più puro è quello che guadagniamo col lavoro delle nostre mani; il profeta Davide lavorava con le sue mani per guadagnarsi il pane. Il commerciante che si comporta onestamente negli affari e senza desiderio d'ingannare gli altri, sarà posto nell'altro mondo tra i profeti, i santi e i martiri». A tali parole d'una flagrante assurdità quanto alla lettera, si potrebbe anzitutto obiettare che Davide fu re e che il problema d'un lavoro manuale per lui non esisteva; ma si può nondimeno immaginare che egli volesse dare il buon esempio al popolo e non considerasse la regalità come un lavoro da rimunerare; questo punto non ha molta importanza, però giacché l'immagine di un re che si sente in obbligo di lavorare per pagarsi il cibo è in sé assurda, sarebbe stato opportuno indicarne l'eventuale plausibilità. Ma veniamo all'essenziale: un

mercante è *a priori* interessato a guadagnare quanto è possibile, e la tentazione delle frodi piccole o grandi è nel suo stesso mestiere ([42]); resistere metodicamente a questa tentazione, rinunziare pertanto fondamentalmente all'istinto del guadagno, e ciò poggiando sulla fede in Dio, dunque su un ideale spirituale, significa morire a un modo di soggettività; l'oggettività, sia essa intellettuale o morale, è infatti una sorta di morte ([43]). Ora l'oggettività, che in fondo è l'essenza della vocazione umana, è un modo di santità, e coincide pure con questa nella misura in cui il suo contenuto è elevato, o in cui essa è totale; il distacco del mercante, per amore di Dio, è «un tipo di santità», che, nella prospettiva della sostanza, collima con la «santità in sé»; da qui il riferimento, nello *hadîth* citato, ai santi e anche ai profeti ([44]). La sentenza è sulle prime scandalosa, ma proprio per questo sprona alla meditazione.

Che l'ellissismo dialettico e simbolistico possa provocare parecchi abusi, o far perdere il senso critico che è tuttavia ritenuto stimolare, è di per sé evidente; ed è tutt'altra questione. Comunque sia: «Gli dèi amano il linguaggio oscuro», dice un testo indù. Amano tale linguaggio, non perché ostentino l'inintelligibilità, ma perché odiano la profanazione; togliete dalle anime il vizio di profanità, e gli dèi toglieranno dal loro linguaggio il velo d'oscurità. Rimane da sapere in quale misura l'uomo abbia diritto a questo principio; in quale misura egli possa parlare in nome degli dèi, e come gli dèi.

* * *

Ma non vi è solamente l'espressione ellittica dall'apparenza paradossale, vi è pure l'espressione simbolistica, analogica e allusiva: riferiremo al riguardo questi propositi, attribuiti al califfo Alî ([45]): «Se anche una sola goccia di vino cadesse in un pozzo e questo fosse colmato e venisse poi costruito in quel

luogo un minareto, non vi salirei su per fare l'appello alla preghiera. Se una goccia di vino cadesse in un fiume, e questo si prosciugasse e l'erba crescesse nel suo alveo, non farei pascolare lì un animale». Alla lettera tali propositi sono propriamente assurdi in quanto contrari alla natura delle cose, nei duplice aspetto del vino e della sua proibizione: in realtà il vino è nobile in sé — come provano le nozze di Cana e il rito eucaristico — e il Corano Io vieta soltanto per il pericolo d'ebbrezza, dunque d'irresponsabilità, di rissa e d'omicidio, e per nessun altro motivo; contrariamente alla natura del vino e all'intenzione della Legge, i propositi citati significano a rigor di logica, da un lato che il vino è intrinsecamente malvagio, e dall'altro che appunto per questo la Legge lo proibisce. Si dice tradizionalmente che in Paradiso il vino sarà permesso, e nessuno ignora che Cristo, Mosè, Abramo e Noè bevevano vino, in breve che tutti gli antichi Semiti ne facevano uso, come ne fanno ancora Ebrei e Cristiani, e decorosamente; è anche nota la funzione positiva che assume nel Sufismo il simbolismo del vino ([46]). L'assurdità del detto riportato è così flagrante che la dissonanza stessa lascia supporre — o costringe ad ammettere — che la sentenza contenga un'intenzione allusiva e analogica ([47]), che si tratti quindi non del vino in sé ma del principio negativo o malefico dell'ebbrezza psichica; ebbrezza naturale e individualistica, non soprannaturale e liberatrice. Proprio tale aspetto dell'ebbrezza interviene a un qualsiasi grado nella musica profana, o in quella assimilata in maniera profana; essa amplifica l'*ego* anziché superarlo ([48]). Ne consegue un narcisismo refrattario alla disciplina spirituale, un'adorazione di sé che è agli antipodi dell'estinzione beatifica di cui l'arte sacra intende dare un presentimento; ascoltando una bella musica, il colpevole si sentirà innocente. Il contemplativo, viceversa, ascoltando la medesima musica, dimenticherà se stesso presentendo le essenze; troverà, metaforicamente parlando, la vita perdendola, o la

perderà trovandola. Ciò vuol dire che la musica suscita nel contemplativo tutto il mistero del ritorno degli accidenti alla Sostanza ([49]).

Torniamo ora allo *hadîth* di Alî: alla fin fine l'accanimento del quarto califfo contro il vino si spiega quando si ammette che il vino è praticamente l'orgoglio; la presunzione narcisistica causata dall'ebbrezza in realtà è soltanto il «peccato originale» considerato nel suo aspetto luciferino. Si comprende altresì l'accanimento nello *hadîth* sui mercanti — che abbiamo ricordato per primo — se si tiene conto delle equazioni «avidità uguale a concupiscenza» e «concupiscenza uguale a caduta»; è ancora il «peccato originale» a essere considerato, ma questa volta nel suo aspetto d'egoismo avido e avaro. La vittoria sul «denaro» e sul «vino» diviene la vittoria sul «vecchio Adamo»: la vittoria in sé, quella personificata dai santi e dai profeti; e la loro natura non è altro che la *Fitrah*, la «Natura primordiale»; quella degli eletti in Paradiso.

5. LINEAMENTI DI TIPOLOGIA RELIGIOSA

L'Assoluto può essere accostato da due vie ([50]), l'una fondata su «Dio in sé», e l'altra su «Dio fatto uomo»; ciò opera una distinzione tra l'Abramismo, il Mosaismo, l'Islam, il Platonismo, il Vedantismo da un lato, e il Cristianesimo, il Râmâismo, il Krishnaismo, l'Amidismo, e in un certo modo anche lo stesso Buddhismo, dall'altro.

La seconda via — quella del Logos — è paragonabile a una barca che ci conduce all'altra riva: la terra lontana diviene terra vicina sotto forma della barca; Dio si fa uomo perché siamo uomini; Egli ci tende la mano assumendo la nostra forma. La qual cosa implica, innanzi tutto che l'uomo può salvarsi soltanto mediante questa mano tesa da Dio, e poi che l'immagine del «Dio in sé» sfuma nella mitologia e nell'economia salvifica del «Dio fatto uomo».

La prima via poggia invece sull'idea che l'uomo, per sua natura — decaduta o no — ha accesso a Dio, e che è la fede nel «Dio in sé» a salvare; ma tale fede deve essere completa, deve includere tutto ciò che siamo, vale a dire il pensiero, la volontà, Fattività e il sentimento; è quanto intendono attuare le Leggi Sacre, sia per la comunità che per l'individuo ([51]). L'uomo si salva conformandosi in maniera perfetta alla sua natura teomorfica; la Legge Sacra è quello che siamo, essenzialmente e quindi primordialmente.

* * *

È nella natura delle cose che nessuna delle due vie fondamentali possa escludere del tutto la verità dell'altra; la via

del Logos deve trovare una sua posizione secondaria — per Io meno con valore simbolico — nell'ambito della via del «Dio in sé», e viceversa. Lo Sciismo, con la sua quasi divinizzazione di Alî e di Fâtimah e la conseguente imanolatria, proietta per così dire la visuale cristiana nell'Islam; l'Amidismo, con la sua fiducia salvatrice nella Misericordia del Buddha-Dio Amida, pare introdurre la medesima prospettiva basilare nel Buddhismo ([52]). L'Induismo — come era logico prevedere — contiene le due prospettive, l'una accanto all'altra, esso è sia krishnaitico che vedantico.

Ma gli esempi estremi dello Sciismo e dell'Amidismo sono insufficienti, poiché si tratta di ritrovare la visuale straniera non soltanto in una cristallizzazione particolaristica, ma anche, anzi soprattutto, nella religione generica: così s'incontra il culto del Logos nell'Islam generico nella forma attenuata, e in un certo senso neutralizzata, del culto mistico di Mohammed, la cui espressione canonica è la «Benedizione del Profeta»; si rinviene ugualmente il culto del Logos nel Buddhismo generico, nella forma della quasi adorazione del Buddha, la cui traccia più palese è l'immagine classica e universale del Buddha.

Evidentemente esiste pure la riverberazione opposta, e si manifesta, in modo assai paradossale, nella circostanza che le religioni del Logos «fatto uomo» considerano, in una certa misura, tale uomo come se fosse il «Dio in sé»: anch'esse intendono attuare l'uomo totale e universale facendo ricorso a una Legge, ma sempre movendo dall'idea di un «Verbo fatto carne» e dell'incapacità sostanziale dell'uomo segnato dalla caduta; pertanto senza uscire dalla loro ottica generale e determinante.

Il confronto tra i due tipi di religione, l'uno fondato sul «Dio in sé» e l'altro sul «Dio fatto uomo», richiama il principio di una duplice relazione, non solo tra l'uomo e Dio, ma tra Io sposo e

la sposa, tra il popolo e il monarca, e altre complementarità del genere. Se il nostro confronto tra le religioni ci ha mostrato che esiste verso Dio un accesso diretto e uno indiretto, altrettanto potremmo dire delle situazioni puramente umane: la sposa può essere subordinata allo sposo soltanto a condizione di essere, su un altro piano, l'amica, cioè sul piano della loro comune umanità; così è una regola elementare della monarchia che se da un lato il monarca domina i suoi sudditi, dall'altro deve sempre mantenere verso di essi un rapporto da uomo a uomo, come insegnano gli esempi dei grandi re del passato.

L'accesso alla personalità del Profeta è pressoché impedito all'Occidentale da questi fattori: il linguaggio a tutta prima stranamente da «uomo comune», perfino «terra terra» e un po' «discontinuo» del Profeta; una certa complicazione e quasi accidentalità della sua vita privata; e soprattutto la pretesa canonica di porlo al di sopra di Cristo. Perciò l'accesso alla personalità di Mohammed è possibile — fuorché nel caso di una conversione vera e propria, il cui risultato sarà l'oblio o l'incomprensione della personalità di Gesù — unicamente per mezzo di un espediente metafisico o esoterico che colga il fenomeno a cominciare dall'interno e vada dalla sintesi all'analisi, dall'essenza alla forma o dalla sostanza all'accidente. Ne abbiamo trattato in altre occasioni e ci limiteremo nel contesto alla seguente osservazione, che sembrerà *a priori* una petizione di principio, ma poco imporra giacche le conseguenze spirituali, religiose, culturali e storiche del fenomeno mohammediano ne provano la legittimità, l'efficacia e la grandezza: contrariamente a quanto accade per Cristo, che passa solo come a malincuore attraverso lo stato umano e vi si trova quasi come uno straniero, il Profeta, deliberatamente reciso dall'Ordine divino — poiché la ragion d'essere dell'Islam vuole che l'Inviato sia «l'uomo, tutto l'uomo, nient'altro che l'uomo» — si pone direttamente nella condizione umana e così accetta e

attua in modo perfetto tutto ciò che è positivamente umano e naturale; il che, per i Cristiani, confonde le tracce della sua santità. Egli ha essenzialmente il senso della società, mentre Cristo non considera che l'uomo in sé; quindi san Paolo, malgrado sia consapevole dell'utilità sociale del matrimonio, pare voglia fare di questo una sorta di punizione, come per vendicarsi dell'uomo che non ha scelto il celibato in vista dello Spirito Santo, e questo nonostante l'espediente della sacramentalizzazione del matrimonio, la quale si riferisce allo Spirito Santo e ne sollecita la partecipazione. Comunque sia, le formulazioni dogmatiche e le stipulazioni etiche hanno, se si può dire, necessariamente qualcosa di brutale; con le sfumature non si edifica una religione.

Per quanto strana possa apparire un'asserzione simile — che nel caso di Cristo non avrebbe alcun senso — Mohammed è il Profeta del «ragionevole»; d'un ragionevole non mediocre, beninteso, ma intessuto di realismo psicologico e sociale, e suscettibile pertanto d'incanalare la via ascendente. Incidentalmente, ma non di rado, il Profeta sapeva essere anche «piamente irragionevole» come gli asceti cristiani, e appunto a questi esempi «in margine» si riporta l'ascetismo esoterico di cui abbiamo detto poc'anzi; «in margine» perché estranei — se non contrari — al principio di misura e d'equilibrio della religione comune.

Il Profeta, dicono i sufi, attua la sintesi di tutte le possibilità spirituali, invece ciascuno degli altri «Inviati» rappresenta una sola di tali possibilità, o per lo meno ne accentua una sola. Mentre il messaggio d'«interiorità» o d'«essenzialità» di Gesù — opposto al culto delle «osservanze esteriori» — è univoco e convincente, proprio il carattere di sintesi o d'equilibrio del messaggio mohammediano rende più o meno «impreciso» il ritratto spirituale del Profeta, almeno visto dall'esterno e in mancanza delle chiavi necessarie; ma per i Musulmani lo stesso

ritratto è perfettamente intelligibile, dato che lo concepiscono *a priori* come il ventaglio dispiegato di ogni grandezza e di ogni bellezza, e ciò evidentemente non poggiando su un'astrazione, bensì seguendo il complesso itinerario degli avvenimenti grandi e piccoli che costellano la vita del protagonista. Si potrebbe dire che in un certo senso la prospettiva islamica, per quanto concerne il Messaggero e la vita spirituale, muove dall'analisi alla sintesi, mentre quella cristiana procede al contrario, in questi due aspetti, dalla sintesi all'analisi.

Una verità simbolica non è sempre letterale, ma una verità letterale è necessariamente sempre simbolica. Le diverse tradizioni islamiche riguardanti Cristo, la Vergine e i Cristiani, non vanno certo prese alla lettera — il che appunto non inficia affatto la loro intenzione o il loro simbolismo — ma quando l'Islam insegna che vi è, e vi è sempre stata, la possibilità di salvezza al di fuori della persona di Cristo, e che questa è una manifestazione salvatrice tra altre — la qual cosa non significa che sia come le altre — la verità letterale sta dalla sua parte, per lo meno in questo particolare rapporto ([53]). Gesti è senza dubbio esclusivamente «la Porta» e «la Via», però la Porta, o la Via, non è esclusivamente Gesù; il Logos è Dio, ma Dio non è il Logos. Si tratta soltanto di sapere a quale grado accettiamo questo assioma e quali conseguenze ne traiamo.

Secondo un'altra angolazione non esiste religione che non comporti elementi praticamente paragonabili a ciò che, nel linguaggio Zen, viene chiamato un *koan*, ossia una formula logicamente irritante, destinata a far esplodere la scorza della mente, beninteso non verso il basso ma verso l'alto; e in tal senso ogni religione, per un certo aspetto o per un certo particolare, è una «divina follia», il che compensa del resto *a priori* l'evidenza abbacinante e quasi esistenziale del suo messaggio totale. Per quanto lo scettico o il pedante si urti contro inevitabili assurdità, vi sarà sempre nella religione un

elemento fondamentale che non gli concede scuse, ma che fornisce al contrario una scusa ampiamente sufficiente per le dissonanze del simbolismo religioso.

* * *

Dopo tutte queste considerazioni su una questione di tipologia religiosa, e in definitiva sugli enigmi del linguaggio dogmatico in genere, riteniamo di poter cambiare argomento nell'ambito del capitolo, e accostare un problema connesso, quello della relazione — o di talune relazioni — tra l'Occidente cristiano e l'Oriente musulmano; diciamo «accostare», giacché non è il caso di trattare a fondo il problema. Dobbiamo anzitutto segnalare questo fenomeno: accade troppo spesso che Occidentali più o meno vicini all'Islam accusino altri Occidentali di sottovalutarlo e di nutrire nei suoi confronti soltanto pregiudizi imperdonabili, anziché studiarlo con amore; il che è perfettamente ingiusto e anche propriamente assurdo, poiché pur prescindendo da tutti i pregiudizi possibili — e gli Occidentali non sono certo i soli ad averne — è un fatto che l'Islam rifiuta i dogmi del Cristianesimo, sostituisce il Vangelo col Corano, Cristo col Profeta e ritiene che la religione cristiana dovrebbe cedere il posto a quella musulmana; ora queste opinioni bastano ampiamente per rendere l'Islam inaccettabile e addirittura odioso ai Cristiani. Ciò che importa nell'ottica della verità totale — l'abbiamo detto e lo ripetiamo — è sapere che le tesi anticristiane dell'Islam hanno in sostanza solo un significato simbolico, estrinseco e «strategico», e questo in funzione di un'intenzione spirituale positiva che è evidentemente priva di nesso con fenomeni storici. Analoga osservazione s'addice, *mutatis mutandis*, alle tesi cristiane tendenti a invalidare tutte le altre religioni, e così via. Dio ha voluto — non possiamo dubitarne — che mondi religiosi differenti e divergenti

coesistessero su uno stesso pianeta; nell'interno di uno di questi mondi Egli non chiede ragguagli sugli altri; e del resto proprio con la medesima «logica esistenziale» ogni individuo crede di essere «io». Se Dio vuole che vi siano diverse religioni, non può volere che una religione sia un'altra, ognuna deve possedere pertanto solide barriere.

In condizioni normali il Musulmano ha una sola religione, che ravvolge e lo penetra al punto che gli è impossibile uscirne, salvo per apostasia; ci si meraviglierà di questa verità ovvia, ma si scorgerà subito la sua funzione se aggiungiamo che il Cristiano comune, al contrario, pare avere in pratica tre religioni contemporaneamente, prima il Cristianesimo, poi la «civilizzazione», e infine la «patria», o la «nazione», o la «società», o un'altra qualunque ideologia politica, secondo le fluttuazioni della moda o secondo l'ambiente; la religione propriamente detta è relegata in un canto, i riflessi umani sono suddivisi in settori ([54]). Una causa di tale fenomeno è un gusto inveterato della novità conosciuto già dai Greci fin dall'epoca detta classica, e non meno dai Celti e dai Germani; dunque la tendenza al mutamento e per questo all'infedeltà, perfino all'avventura luciferina; tendenza neutralizzata, è vero, da più d'un millennio di Cristianesimo. Ma vi è anche, assai paradossalmente, una causa per questa incoerenza culturale nella religione medesima — causa senza dubbio indiretta ma combinantesi alla lunga con quella da noi indicata — cioè la dottrina e i mezzi del Cristianesimo superano le possibilità psicologiche della maggioranza; da qui una scissione secolare tra la sfera religiosa, che tende a trattenere gli uomini in una sorta di ghetto sacro, e il «mondo» coi suoi inviti seduttori — irresistibili per gli Occidentali — all'avventura filosofica, scientifica, artistica e altre; avventura sempre più staccata dalla religione, e alla fin fine volgentesi contro di questa.

Si dirà che l'Islam è sterile e annienta ogni iniziativa creatrice;

forse, ma lo «fa appositamente» e con cognizione di causa; perché in tal modo ha potuto conservare un mondo biblico durante millecinquecento anni di fronte a un Occidente viepiù prometeico e pericolosamente «civilizzato». L'Islam non ha potuto senza dubbio sfuggire alla decadenza che ha invaso l'intero Oriente, tranne rare eccezioni — decadenza per così dire passiva che l'Occidente non ha subito, totalmente occupato com'era dalla sua deviazione attiva e creativa — ma ha tuttavia protetto l'Oriente per alcuni secoli dal *virus* civilizzazionistico; ne ha considerevolmente ritardato l'espansione, e anche più o meno attenuati gli effetti in guisa preventiva ([55]). L'Occidente, da parte sua, ha potuto serbare, nell'ambito stesso della sua deviazione e indipendentemente da essa, qualità umane che in Oriente sono state seriamente intaccate, non dappertutto ma in troppi settori, e a tal punto che alcuni giudizi occidentali beneficiano se non altro di attenuanti; i sentimenti di superiorità dei colonizzatori non erano sempre del tutto gratuiti ([56]), come i sostenitori tanto entusiasti quanto astratti dell'Oriente amano pensare.

Indubbiamente l'abuso luciferino dell'intelligenza che si rivolta contro la verità, e da ultimo contro l'uomo, è peggiore del semplice cedimento morale; ma la sorprendente facilità con cui l'Oriente decadente si è fatto solidale col modernismo occidentale, non appena lo poteva, prova nondimeno che tra i due eccessi intercorre una complementarità provvidenziale, e che il decadimento morale, a cominciare da un certo livello, è molto meno innocente nella prospettiva spirituale, e quindi in quella della verità, di quanto si sarebbe creduto sulle prime; o che si vorrebbe credere per amore della tradizione ([57]). Per altro aderire realmente alla tradizione significa aderirvi con discernimento e non per semplice abitudine; mancare di discernimento tanto da disertare la tradizione appena le condizioni politiche lo permettono o invitano a ciò — o subire

questa diserzione senza protestare ([58]) — non vuol dire possedere veramente lo spirito tradizionale, e questo non testimonia una mentalità degna d'essere citata ad esempio o ammirata senza riserve.

Tra le scoperte più deludenti del nostro secolo vi è, genericamente, il fatto che la comune dei credenti sotto qualsiasi cielo non è più del tutto credente; che non ha più davvero la sensibilità conforme alla propria religione e che le si può raccontare qualunque cosa. L'umanità si trova immersa nel *kali-yuga*, l'«età del ferro», e la maggior parte degli uomini è così al di sotto della propria religione — se ne ha ancora una — da non potere più rappresentarla in maniera consapevole e ferma; sarebbe pertanto ingenuo credere che tali uomini incarnino un certo mondo tradizionale, vale a dire che siano ciò che questo è. Al quesito se l'Oriente abituale sia la tradizione, si deve rispondere sì e no; non è possibile, con cognizione di causa, rispondere soltanto sì, ma sarebbe senza dubbio ancora più inadeguato rispondere soltanto no, data la complessità del problema. Tutto ciò è privo di nesso con la tipologia religiosa, di cui abbiamo parlato all'inizio del capitolo, ma siccome il male procede sia per eccessi che per privazioni — e la falsificazione del bene deriva dai due difetti ([59]) — i caratteri formali di una religione influiscono necessariamente, quantunque molto indirettamente e per sovvertimento, sulla genesi di una degenerescenza particolare; il che è verificabile e nella decadenza orientale e nella deviazione occidentale.

La caratteristica fondamentale di questa deviazione, che non può essere definita solo dalla parola «materialismo», è un triplice abuso dell'intelligenza: filosofico, artistico e scientifico; da tale luciferismo — inaugurato dalla Grecia «classica» poi neutralizzato da un millennio di Cristianesimo e infine riproposto dal Rinascimento — è nato il mondo moderno, che del resto ha cessato di essere unicamente occidentale, cosa che

non può essere soltanto colpa degli Occidentali.

È evidente che esiste ovunque una differenza fondamentale di qualità tra gli uomini spirituali e gli uomini mondani, o tra i tradizionali e gli antitradizionali, gli ortodossi e gli eterodossi; ma non ne esiste, nell'ottica del valore umano complessivo, tra l'Oriente e l'Occidente. Se *a priori* l'Occidente ha bisogno dell'Oriente tradizionale, questo ha bisogno *a posteriori* dell'Occidente che è stato alla sua scuola.

6. ENIGMA E MESSAGGIO DI UN ESOTERISMO

L'esoterismo islamico presenta un enigma poiché, al primo esame, ci si può chiedere a ragione quale sia la sua origine e anche quale sia la sua natura specifica. Se si ammette infatti da un lato che il Sufismo è l'esoterismo, e dall'altro che esso si manifesta fin dagli inizi dell'Islam, si rimane perplessi dinanzi a questo fenomeno: l'Islam è una religione legalistica che ignora l'ascetismo, mentre il Sufismo è, al contrario, espressamente ascetico; nasce allora la domanda: qual è il nesso logico, organico e storico tra due tradizioni in apparenza tanto divergenti, sebbene della stessa origine? Non è sorprendente che la maggior parte degli islamisti occidentali abbiano supposto ([60]) che il Sufismo fosse d'origine cristiana o indù; l'opinione è del tutto falsa, ma beneficia di attenuanti per la quasi incompatibilità tra le eccentricità teoriche o pratiche dell'ascetismo sufico e il messaggio di sobrio equilibrio del legalismo musulmano

Quantunque l'ascetismo non coincida affatto per la sua natura con l'esoterismo, bisogna dire, nel caso dell'Islam e tenendo conto delle intenzioni profonde, che l'incompatibilità tra il legalismo religioso e l'ascetismo sufico è, in sostanza, soltanto quella che ha opposto sempre e dappertutto la religione comune alla dimensione iniziatica. Tale incompatibilità, dovuta alla differenza dei livelli e delle finalità, va certamente di pari passo con una compatibilità compensativa — che poggia sull'identità tra il simbolismo tradizionale e le tendenze psicologiche e morali — ma è nondimeno inevitabile giacché tra la forma e l'essenza esiste, non solo analogia e continuità, bensì anche opposizione e discontinuità ([61]). L'ascetismo nell'ottica della religione musulmana non ha senso, fuorché nella forma

legale che sapientemente lo incanala e lo delimita, sia con le diverse proibizioni — soprattutto alimentari e sessuali ([62]) — sia col digiuno annuale del Ramadan; nella prospettiva del Sufismo invece, o le pratiche esteriori sono secondarie — è la visuale interiorizzante della gnosi, che per altro si afferma raramente — o sono elementi d'ascesi che è bene moltiplicare o amplificare, perfino esagerare, come vuole il Sufismo comune. Parallelamente all'ascetismo vi è l'approfondimento delle virtù che esso è ritenuto operare e che, in realtà, non ne dipende necessariamente; questo approfondimento può, a seconda dei livelli, sia affinare le qualità morali che aprire il cuore alle luci immanenti.

Non solo le testimonianze storiche, ma anche la semplice natura delle cose — che abbiamo testé caratterizzata nell'aspetto ora considerato — ci costringono ad ammettere che il Profeta ha istituito due correnti tradizionali relativamente differenti, al tempo stesso solidali e divergenti: Puna legale, comune e obbligatoria, e l'altra ascetica, particolare e vocazionale. Sorge allora una domanda, quantunque ne abbiamo già sfiorata la risposta: se le testimonianze più antiche di quello che, successivamente, è stato chiamato «Sufismo» *(taçawwuf)* indicano un ascetismo e nient'altro, e se, effettivamente, l'esoterismo islamico si riconosce in tale ascetismo, qual è la relazione tra questo e le realtà dell'esoterismo? La risposta è semplice non appena si tien conto del fatto che ogni esoterismo comporta una via purgativa: se le qualità del «servo» — del soggetto contingente e imperfetto — devono «estinguersi» o «scomparire» (*fanâ*) per lasciar penetrare le Qualità del Signore — del Soggetto assoluto e perfetto — l'individuo umano deve, evidentemente, assoggettarsi a discipline che favoriscono, se non effettuano, questo processo iniziatico e alchimistico. Ma tale modo di considerare le cose esclude, senza ombra di dubbio, quella prospettiva del merito rafforzata da un individualismo

volontaristico e sentimentale, che appare così sovente in ciò che abbiamo definito il Sufismo comune, e che, in realtà, riduce un'alchimia purgativa a una mistica penitenziale.

* * *

L'esoterismo comporta tre dimensioni ineguali che si combinano a diversi gradi, a seconda dei livelli e dei temperamenti, ossia: anzitutto la dimensione ascetica, quella che appunto il Sufismo rivendica e in cui pare si riconosca; poi la dimensione invocativa, comprendente tutto ciò che il Sufismo intende con *Dhikr*, «Ricordo (di Dio)»; e infine la dimensione intellettiva, che include le verità metafisiche ed esige il discernimento, la meditazione e la contemplazione. Ora l'accentuazione abusiva della prima dimensione provoca l'attenuazione della terza, e viceversa, senza che però vi sia simmetria; difatti nel secondo caso la dimensione ascetica non è privata delle sue qualità, è resa soltanto superflua — a un certo grado — dai risultati concreti della gnosi, come la prospettiva di «timore», la *makhafah*, diviene necessariamente più trasparente e più serena per gli effetti della prospettiva di «conoscenza», di *ma' rifah* ([63]).

La dimensione intermedia, che potremmo definire «sacramentale» per l'uso che fa di formule sacre e di Nomi divini, è per così dire neutra: in essa le altre due dimensioni — «periferica» la prima e «centrale» la terza — s'incontrano e si combinano. La terza dimensione trascende la religione esteriore da un lato per la dottrina, che poggia sulle idee d'«Unità assoluta» (*Wahdâniyah*) o d'«Essenza» (*Dhât*) — se si vuole di «Sovra Essere» nel senso di Paramâtmâ — poi di «Velo» (*Hijâb*) nel senso di *Mâyâ,* infine d'«Unione» (*Ittihâd*) nel senso di *Moksha*; dall'altro questa dimensione di gnosi supera la religione comune per la sua finalità particolare — quella espressa appunto

dal termine *Ittihâd* — che trascende la sola ricerca della salvezza elementare. Da qui talune espressioni paradossali come il disprezzo del Paradiso, che non va interpretato alla lettera, poiché l'Unione suprema non esclude in ogni aspetto il Paradiso delle uri, come nell'*Avatâra* la natura divina non esclude quella umana.

Per un verso si dirà a ragione che l'ascetismo e la morale non sono in sé l'esoterismo, e non si avrà torto nel rifiutare *a priori* l'equazione «ascesi uguale esoterismo» operata in pratica da numerosi sufi; ma per l'altro si dovrà nondimeno accettare il fatto che nell'Islam l'ascetismo appartiene, tecnicamente e tradizionalmente, soltanto all'esoterismo e che, di conseguenza, tale equazione ha *de facto* una giustificazione di cui non si può non tenere conto.

* * *

L'equazione apparentemente problematica — ma in realtà ellittica — «esoterismo uguale ascesi» significa in sostanza: l'esoterismo è l'eliminazione degli ostacoli individuali che impediscono o «velano» nell'anima l'irradiamento del divino Sé. Le formulazioni concrete dell'equazione sono ad esempio: «Sufismo (*taçawwuf*) è digiuno»; «Sufismo è silenzio»; «Sufismo è solitudine»; «Sufismo è povertà»; e altre espressioni del genere. Ciascuna di queste nozioni negative ha il significato implicito dell'allontanamento di un ostacolo, in vista dello «svelamento» della Realtà una ([64]).

L'insistenza di un esoterismo sulla dimensione ascetica, che tuttavia è soltanto secondaria e contingente, non si spiegherebbe se esso non si rivolgesse a una grande comunità, e non solo a una limitata aristocrazia; difatti in tal caso l'esoterismo sarebbe definito dalla sua essenza, ossia una dottrina metafisica

completa; e questa non è spiritualmente operante che per gli «pneumatici», non per gli «psichici»; quindi per una minoranza, non per la maggioranza. L'idea di un esoterismo che si rivolge subito a tutti parrà assai paradossale e anche eterodossa ad alcuni che hanno un concetto troppo sistematico e di fatto irreale dell'esoterismo, ma testimonia una possibilità che è nella natura delle cose, cioè che un esoterismo volgarizzato trae la sua giustificazione da una certa efficacia. Non abbiamo del resto neppure la scelta: è inevitabile prendere atto del fenomeno storico così com'è, e accettare l'esistenza di un esoterismo che appunto s'indirizza in teoria a una moltitudine se non letteralmente a tutti. Certo questo esoterismo «allargato» contiene sempre in qualche settore la sapienza autentica; esso comporta i suoi segreti, ma solamente nel suo «nucleo» (*lubb*), non nella sua «scorza» (*qishr*); non è in se stesso la sapienza, ma grazie al suo sistema di gradi d'interiorità la natura specifica del puro esoterismo è salva, dove questa può e deve affermarsi.

Come dimostra da un lato la testimonianza della Storia, e dall'altro il fatto della grande diffusione delle Confraternite, esiste un esoterismo che si predica; solo la gnosi totale non si predica. Il Cristianesimo primitivo, che fu un esoterismo in virtù della sua prospettiva d'«interiorità» — a scapito dell'esteriorità, donde la sua eterodossia nell'ottica della Legge mosaica — si diffondeva mediante la predicazione; e così il Sufismo, che è esoterico a motivo della sua prospettiva di «via», quindi di «attuazione», di «trasmutazione»; prospettiva che è estranea alla Legge exoterica. II Sufismo, come il Cristianesimo, possiede i suoi misteri e pertanto i suoi segreti, ma tuttavia vi è in ambedue i casi un messaggio che si rivolge «a molti» se non «a tutti».

Dunque, lo si voglia o no, la propaganda iniziatica esiste davvero ed è esistita fin dalle origini ([65]); ciò che non esiste e non è mai esistito è la propaganda per le dottrine

necessariamente segrete e i mezzi particolari che vi corrispondono; e anche qui la necessità del segreto o della discrezione non è che estrinseca e varia a seconda degli ambienti umani e delle condizioni cicliche. L'assenza di un termine intermedio tra gli aspetti esteriore e interiore della tradizione non si concepisce neppure teoricamente, poiché questo confronto brusco non sarebbe valido; nemmeno il confronto tra il mondo e Dio sarebbe concepibile senza la presenza, da una parte di un mondo celeste e quasi divino, e dall'altra di una prefigurazione ipostatica del mondo in Dio. Così nel Sufismo ordinario un exoterismo raffinato o intensificato si combina con un esoterismo volgarizzato e moralizzante, e verifichiamo simbiosi analoghe in India e altrove; anche l'*Adwaita Vedântâ* ha i suoi prolungamenti popolari nell'ambito shivaitico.

Il misticismo, o la mistica, procede dalla tendenza all'approfondimento, all'esperienza interiore; è «soprannaturalmente naturale» per l'uomo, corrisponde cioè a un bisogno innato e s'incontra dovunque vi sia una religione, il legalismo di questa non potendo soddisfare tutte le aspirazioni. Pertanto il misticismo non può non essere; tutt'altro problema è quello di sapere dove siano i suoi livelli, i suoi gradi, i suoi confini ([66]).

* * *

Più volte abbiamo avuto l'occasione di rilevare l'intrusione di atteggiamenti fideistici nella sfera del Sufismo; il presente contesto ci consente di darne un altro esempio, attribuito a torto o a ragione a Ibn Arabî ([67]): il Corano recita in diversi passi che «Dio s'assise sul Trono»; ora l'autore sufico ritiene, con gli Hanbaliti, che non bisogna cercare d'interpretare tale immagine, dunque di comprenderla, e rimprovera agli uni e agli

altri d'aver voluto vedere nella «Sessione di Dio» (*istiwâ'*) un simbolismo d'«elevazione», di «dominazione» o di «superiorità»; egli conclude anche che tutto ciò «è solo presunzione», dal momento che gli Antichi non hanno trasmesso alcuna esegesi. Noi pensiamo invece che questa omissione non possa essere vincolante, per il semplice motivo che spiegare tutto non è compito degli Antichi, specialmente quando si tratta di cose evidenti. Ora è chiaro che il Trono divino può significare, *a priori*, solo quello che significa un trono in sé: ossia l'autorità e la regalità, quindi la superiorità, la potenza e la giustizia, e complessivamente la maestà, se le parole hanno un senso; proprio questo i nostri fideisti paiono contestare. Ciò vuol dire che ci vogliono fare ammettere che la fede possa esigere l'accettazione di un'immagine che, per noi, non ha senso e di cui è proibito cercare la ragion d'essere; o in altre parole, che Dio possa proporci un'immagine unicamente per proporcela, dunque un'immagine che non significa nulla, e che Egli possa, inoltre, farne una condizione *sine qua non* della fede. In realtà, se Dio ha parlato di una «sessione» e non di un altro atto, e di un «Trono» e non di un altro oggetto. Egli voleva chiaramente indicare qualcosa di determinato e di comprensibile: assidersi su un trono equivale ad assumere una funzione d'autorità nei confronti di un certo individuo o di una certa comunità; Dio possiede sicuramente l'autorità nella e per la sua stessa natura intrinseca, la possiede di conseguenza in maniera immutabile, ma non l'attua che a cominciare dal «momento» cosmogonico in cui esiste l'interlocutore singolo o collettivo; questo è il senso della «Sessione divina».

In ogni modo, pretendere che l'unico commento (*ta'- wil*) legittimo di un'espressione sacra sia la registrazione del vocabolo, è una contraddizione in termini; è come dire che la traduzione di una parola straniera consiste nel solo fenomeno del suono.

* * *

L'Islam in quanto tale offre al credente idee e mezzi che permettono d'accedere al Paradiso, purché la loro accettazione e la loro attuazione siano sincere; il Sufismo, da parte sua, presenta il nulla della nostra contingenza — rispetto all'Assoluto — con colorazioni morali che in effetti — lo si voglia o no — ci riportano alla concezione agostiniana e luterana della corruzione irrimediabile della natura umana. La consapevolezza d'incommensurabilità tra il contingente e l'Assoluto prepara certamente l'attuazione iniziatica del Sé movendo dall'io; ma la sua presentazione individualistica, volontaristica e sentimentale, da un lato non ha alcun rapporto con la gnosi, e dall'altro introduce nell'Islam un moralismo mistico che, tutto considerato, è estraneo al sobrio realismo di questa religione; ciò spiega in gran parte l'ostilità degli ulema e anche quella dei filosofi, questi a volte più vicini alla sapienza che alla semplice razionalità. Comunque sia, quando alcuni santi rimpiangono di non essere nati uccelli o addirittura fili d'erba, o quando si riterrebbero fortunati di dover restare solo mille anni nel fuoco infernale, e altre stravaganze di questo tipo, si può sempre pensare che essi si riferiscano, in conclusione, alla consapevolezza d'incommensurabilità da noi ricordata, che è la prima condizione dell'alchimia unitiva; simbolismi del genere sono tuttavia tra i più problematici, a cagione della loro stravaganza letterale.

Ma vi è, anche qui, una compensazione: se lo scarto metafisico tra il «creato» e l'«Increato», o tra il contingente e l'Assoluto, è stato tradotto in termini d'individualismo morale, il pessimismo antropologico che ne deriva ha potuto servire, in pratica, da trampolino a una mistica della Misericordia e della speranza — o della «fede che salva» — e questo nell'Islam come

nel Cristianesimo e, più lontano da noi, nel Buddhismo devozionale e invocativo poggiante sulla Grazia d'Amitâbha. Difatti la Misericordia — o l'Attrazione divina — si avvia unicamente in funzione della coscienza che abbiamo del nostro nulla, sia essa metafisica o morale, o ambedue insieme ([68]).

* * *

Questi diversi elementi permettono di considerare un'interpretazione particolare del ternario *Sharî'ah - Tarîqah - Haqîqah*, «Legge-Via-Verità»: mentre nell'accezione usuale dei vocaboli la *Tarîqah* è la Via, e la *Haqîqah* la Realtà da raggiungere — almeno quando s'intende questo termine in connessione col precedente — possiamo intendere come *Tarîqah* l'ampia sfera del Sufismo comune, e come *Haqîqah* l'ambito ristretto del Sufismo quintessenziale, quindi dell'esoterismo propriamente detto; il primo si fonda sul pessimismo antropologico, l'ascetismo, l'accumulazione delle pratiche meritorie e su un moralismo scrupoloso, e il secondo sulla gnosi nella duplice prospettiva dottrinale e operativa.

Ma ritorniamo al significato proprio della parola *Tarîqah:* la «Via» comporta essenzialmente delle «Stazioni», A*íaqámdt;* ogni virtù innata — pertanto resistente alle prove della disciplina e del destino — è una tappa necessaria nell'itinerario verso l'Unione o la «Realtà», *Haqîqah* ([69]). Il carattere ascetico del Sufismo primitivo, e del Sufismo comune dei secoli successivi, è spiegato positivamente da questa teoria delle «Stazioni», che rimuovono progressivamente i «veli» dinanzi alla «Realtà»; definendo il Sufismo come un'ascesi, lo si definisce implicitamente come una successione di Stazioni attuanti e liberatrici, cosa che corrisponde perfettamente alla natura specifica dell'esoterismo, il quale «trasforma» l'uomo anziché «salvarlo» soltanto; o meglio lo salva trasformandolo, e Io

trasforma salvandolo.

Nell'Islam il patto iniziatico si riferisce alla guerra santa; gli iniziati sono i «combattenti» (*mujâhidûn*); la via iniziatica essendo, secondo lo stesso Profeta, la «grande guerra santa» (*el-jihâd el-akbar*). Ora tutti i modi d'ascetismo — digiuno, veglia, solitudine, accumulazione d'atti meritori — sono altrettante maniere per combattere l'«anima che incita al male» (*en-nafs el-ammârah*); e ciò spiega positivamente l'associazione d'idee tra l'esoterismo e l'ascesi, o piuttosto l'equazione che pare ridurre il primo elemento al secondo, ma che ha pure il significato di un velamento di quanto si rivela solo a costo di una prova e grazie a uno sprazzo di luce. Come diceva El-Hallaj: «Nessuno beva il vino se non è un eroe; se non ha abbandonato il sonno, e se le sue pupille non si chiudono più». L'enigma del Sufismo consiste nel fatto che la cosa è indicata col prezzo che vale; e che il valore celeste è espresso in termini di sacrifici terreni.

* * *

L'Islam trae l'intera sua forza dall'evidenza che la verità dell'Uno, quindi dell'Assoluto, è la verità decisiva, quindi la più importante di tutte; e che l'uomo è salvato, essenzialmente e inizialmente, dall'accettazione di questa suprema verità. La possibilità d'accettazione della Realtà trascendente, e la virtù salvifica di tale accettazione, costituiscono per così dire la natura e la vocazione dell'uomo.

La prospettiva esoterica coglie subito che la verità suprema implica ed esige, proprio per la sua natura e per la sua preminenza, che l'accettiamo totalmente, dunque con tutto ciò che siamo. L'esoterismo rispetto all'exoterismo è come la sfera rispetto al cerchio: nella geometria dell'Islam il Sufismo è teoricamente la terza dimensione, senza la quale l'Islam è

incompleto e dopo la quale non ve n'è altra. Se ci riferiamo al ternario classico *Imân - Islâm - Ihsân* — Fede, Rassegnazione, Virtù spirituale — il punto geometrico simboleggerà il primo di questi tre elementi, e il cerchio il secondo; il terzo approfondirà e trasporrà i due elementi precedenti e attuerà così la loro universalità e la loro essenza. Parimente per il ternario *Sharî'ah-Tarîqah-Haqîqah*, di cui abbiamo detto poc'anzi: mentre il secondo elemento prolunga il primo pur avviando il terzo ([70]), questo supera il loro piano comune e attua la tridimensionalità universale.

* * *

«Attesto che non vi è divinità fuorché Dio solo, che non ha associato»: questa prima Attestazione istituisce la distinzione, anzitutto tra Dio e le sue contraffazioni, poi tra Dio e il mondo, e infine tra *Atmâ* e *Mâyâ*, o l'Assoluto e il relativo; la terza distinzione procede dalla metafisica totale e quindi dalla prospettiva esoterica giacché essa è riferibile anche all'Ordine divino, nel quale stabilisce una separazione tra l'«Assoluto relativo» — cioè l'Essere — e il puro Assoluto.

«Attesto che Mohammed è il suo servo e il suo inviato»: questa seconda Attestazione descrive implicitamente o simbolicamente la natura spirituale dell'uomo; il credente, come Mohammed, è «servo» nel senso che deve rassegnarsi alla Volontà ovunque presente di Dio, ed è «inviato» nel senso che deve partecipare alla Natura divina e, di conseguenza, prolungarla in certo qual modo, cosa che gli è appunto consentita dalle prerogative della natura umana. Il fideismo musulmano esagera volentieri la prima di tali qualità a scapito della razionalità più legittima; bisogna perciò cercare di scoprire nei suoi paradossi, iperboli e incoerenze, le intenzioni morali e i sottintesi mistici ([71]). Nell'ottica di questo fideismo la semplice

natura delle cose è niente, l'intenzione morale o ascetica è tutto; resta da sapere in quale misura la volontà possa e debba determinare l'intelligenza nel mistico volontarista, e in quale misura viceversa l'intelligenza possa e debba determinare la volontà nello gnostico; la seconda relazione prevale evidentemente sulla prima, in teoria se non sempre in pratica.

La rassegnazione alla Volontà divina in ogni istante, combinata col senso dell'Assoluto ([72]), costituisce tutta la potente originalità della prospettiva, e pertanto della pietà, dell'Islam; il Musulmano è pienamente «se stesso» dove si sente unito alla Volontà di Dio. «Estinguersi» o «scomparire» (*faniya*) nella Volontà di Dio, equivale al tempo stesso, e correlativamente, a essere disponibili per la divina Presenza (*Hudhûr*); significa lasciare libero il varco per l'irradiamento degli Archetipi e dell'Essenza; di ciò che procede dall'«Essere necessario» (*Wujûd mutlaq*), non soltanto «possibile»; di Ciò che non può non essere.

7. ESCATOLOGIA UNIVERSALE

L’escatologia fa parte della cosmologia, e questa prolunga la metafisica, che s’identifica essenzialmente con la *sophia perennis*. Ci si può chiedere con quale diritto l’escatologia possa far parte di questa *sophia*, dal momento che, epistemológicamente parlando, la pura intellezione non sembra rivelare i nostri destini d’oltretomba, mentre ci rivela i principi universali; ma in realtà la conoscenza di tali destini è accessibile grazie alla conoscenza dei principi, o grazie alla loro retta applicazione. Proprio comprendendo infatti la natura profonda della soggettività, e non esclusivamente mediante quella via esteriore che è la Rivelazione ([73]), possiamo conoscere l’immortalità dell’anima, poiché dire soggettività totale o centrale — e non parziale e periferica come quella degli animali — equivale a dire capacità d’oggettività, intuizione d’Assoluto e immortalità ([74]). E dire che siamo immortali, significa che siamo esistiti prima della nostra nascita umana — giacché ciò che non ha una fine non può avere un inizio — e inoltre che siamo soggetti a cicli; la vita è un ciclo, e pure la nostra esistenza anteriore doveva essere un ciclo in una concatenazione di cicli. Anche la nostra esistenza posteriore può procedere per cicli, cioè vi è condannata se non abbiamo potuto attuare la ragion d’essere dello stato umano che, essendo centrale, permette appunto di sfuggire al «girotondo delle esistenze».

Difatti la condizione umana è la porta verso il Paradiso: verso il Centro cosmico che, pur facendo parte dell’universo manifestato, è tuttavia posto — in virtù della prossimità magnetica del Sole divino — al di là della rotazione dei mondi e dei destini, e quindi al di là della «trasmigrazione». Proprio per questo «la nascita umana è difficile da raggiungere», secondo un testo indù; basta, per convincersene, considerare

l'incommensurabilità tra il punto centrale e gli innumeri punti della periferia.

* * *

Vi sono anime che, conformi in modo totale o sufficiente alla vocazione umana, entrano direttamente in Paradiso: sono sia i santi, sia i santificati. Nel primo caso sono le grandi anime illuminate dal Sole divino e dispensatrici di raggi benefici; nel secondo caso sono le anime che, non avendo difetti di carattere né tendenze mondane, sono libere — o liberate — dai peccati mortali, e santificate dall'azione soprannaturale dei mezzi di grazia di cui esse hanno fatto il loro viatico. Tra i santi e i santificati vi sono senza dubbio possibilità intermedie, ma solo Dio è giudice della loro posizione e del loro stato.

Tra i santificati — i salvati per santificazione insieme naturale e soprannaturale ([75]) — ve ne sono tuttavia di non abbastanza perfetti per poter entrare direttamente in Paradiso; essi attenderanno dunque la loro maturità in un luogo chiamato dai teologi una «prigione onorevole», ma che, secondo il parere degli Amidisti, è più di questo giacché, dicono, tale luogo è posto nel Paradiso medesimo; essi lo paragonano a un bocciolo di loto dorato, che si apre quando l'anima è matura. Tale condizione corrisponde al «limbo dei padri» (*limbus* = «lembo») della dottrina cattolica: i giusti dell'«Antica Alleanza», in quest'ottica molto particolare, vi si trovavano prima della «discesa agli inferi» di Cristo-Salvatore ([76]); concezione innanzi tutto simbolica, e assai semplificatrice, ma perfettamente adeguata quanto al principio, e anche letteralmente vera in casi che non siamo tenuti a definire nel contesto, data la complessità del problema.

Dopo il «loto» dobbiamo considerare il «purgatorio»

propriamente detto: l'anima fedele alla sua vocazione umana, cioè sincera e perseverante nei suoi doveri morali e spirituali, non può cadere nell'inferno, ma può passare, prima d'accedere al Paradiso, attraverso quello stato intermedio e doloroso chiamato «purgatorio» dalla dottrina cattolica; essa vi deve passare se ha difetti di carattere, o se ha tendenze mondane, o se è gravata di un peccato che non ha potuto compensare col suo atteggiamento morale e spirituale né con la grazia di un mezzo sacramentale. Il «purgatorio», secondo la dottrina islamica, è un soggiorno temporaneo nell'inferno: Dio salva dal fuoco «chi Egli vuole», ossia è il solo giudice degli imponderabili della nostra natura; o in altre parole è il solo a sapere qual è la nostra possibilità innata o la nostra sostanza. Se esistono confessioni cristiane che negano il purgatorio, lo fanno in fondo per la stessa ragione: perché le anime di coloro che non sono dannati, e che *ipso facto* sono destinati alla salvezza, sono nelle mani di Dio e non riguardano che Lui.

Circa il Paradiso, bisogna ragguagliare qui sia sulle sue regioni «orizzontali» che sui suoi gradi «verticali»: le prime corrispondono a settori circolari, e i secondi a cerchi concentrici. Le prime separano i differenti mondi religiosi o confessionali, e i secondi i diversi gradi in ognuno di questi mondi: da un lato il *Brahma-Loka* degli Indù per esempio, che è un luogo di salvezza come il Cielo dei Cristiani, non coincide tuttavia con questo ([77]); e dall'altro, in uno stesso Paradiso, il luogo di Beatitudine dei santi minori o dei «santificati» non è uguale a quello dei grandi santi. «Vi sono molte dimore nella casa del Padre mio» ([78]), senza che vi siano per questo barriere insormontabili tra i diversi gradi, infatti la «comunione dei santi» fa parte della Beatitudine ([79]); e non è più il caso d'ammettere che non vi sia alcuna comunicazione possibile tra i differenti settori religiosi, sul piano esoterico dove essa può avere un significato ([80]).

Prima di proseguire, per quanto concerne l'escatologia in genere, vorremmo fare un'osservazione: è stato spesso fatto notare che né il Confucianesimo né lo Shintoismo ammettono espressamente le idee dell'aldilà e d'immortalità, il che non significa nulla poiché essi hanno il culto degli antenati; se non vi fosse sopravvivenza, questo culto non avrebbe senso, e non vi sarebbe alcuna ragione per un imperatore del Giappone d'andare a informare solennemente le anime degli imperatori defunti di tale o tal'altro avvenimento. È del resto noto che una caratteristica delle tradizioni di tipo sciamanico è la parsimonia — non l'assenza totale — di notizie escatologiche.

* * *

Dobbiamo ora render conto da un lato della possibilità infernale, che mantiene l'anima nello stato umano, e dall'altro delle possibilità di «trasmigrazione», che invece la fanno uscire da esso. A rigor di termini anche l'inferno è alla fin fine una fase di trasmigrazione, prima però di liberare l'anima verso altre fasi o altri stati, l'imprigiona «perpetuamente», ma non «eternamente»; l'eternità appartiene solo a Dio, e in un certo modo al Paradiso in virtù d'un mistero di partecipazione all'Immutabilità divina. L'inferno cristallizza una caduta verticale; è «invincibile» perché continua fino all'esaurimento di un determinato ciclo di cui soltanto Dio conosce la durata. Entrano nell'inferno, non coloro che hanno peccato accidentalmente, per così dire con la loro «scorza», ma coloro che hanno peccato sostanzialmente o col loro «nocciolo», ed è questa una distinzione che non può essere percepibile dall'esterno; sono, in ogni caso, i superbi, i malvagi, gli ipocriti, dunque tutti quelli che sono l'opposto dei santi e dei santificati.

L'uomo è dannato, exotericamente parlando, perché non accetta una Rivelazione, una Verità, e non obbedisce a una

legge; esotericamente si danna da solo perché non accetta la sua Natura fondamentale e primordiale, che gli detta una data conoscenza e un dato comportamento ([81]). La Rivelazione non è altro che la manifestazione oggettiva e simbolica della Luce che l'uomo porta in se stesso, nel profondo dei suo essere; essa gli ricorda soltanto ciò che egli è, e ciò che dovrebbe essere giacché ha dimenticato ciò che egli è. Tutte le anime umane, prima della loro creazione, devono — secondo il Corano ([82]) — attestare che Dio è il loro Signore, perché sanno «preesistenzialmente» cos'è la Norma; esistere significa, per la creatura umana, sapere «visceralmente» cos'è l'Essere, la Verità e la Legge; il peccato innato è un suicidio dell'anima.

Ci resta da parlare di un'altra possibilità di sopravvivenza, ossia la «trasmigrazione» ([83]), che è interamente al di là della «sfera d'interessi» del monoteismo semitico, il quale è una sorta di «nazionalismo della condizione umana» e perciò considera unicamente quanto concerne lo stato umano in sé. Fuori dello stato umano, e tacendo degli angeli e dei demoni ([84]), per questa prospettiva vi è solo una specie di nulla; essere esclusi dalla condizione umana equivale, per il monoteismo, alla dannazione. Esiste nondimeno tra questo modo di vedere e quello dei trasmigrazionisti — soprattutto Indù e Buddhisti — un punto d'incontro, ed è la nozione cattolica del «limbo dei bambini» dove si pensa soggiornino, senza soffrire, i bambini morti senza battesimo; ora tale luogo, o tale condizione, non è altro che la trasmigrazione, in mondi diversi dal nostro e conseguentemente attraverso stati non umani, inferiori o superiori, secondo i casi ([85]). «Giacché larga è la porta e spaziosa la via che mena alla perdizione e sono molti che entrano per essa»: siccome da un lato Cristo non può voler dire che la maggior parte degli uomini vanno all'inferno, e siccome dall'altro la «perdizione» nel linguaggio monoteistico e semitico significa pure l'uscita dallo stato umano, si deve concludere che la sentenza citata concerne

in realtà la massa dei tiepidi e dei mondani, che ignorano l'amore di Dio — compresi quegli increduli che beneficiano di attenuanti — e che meritano, se non l'inferno, almeno l'espulsione da quello stato privilegiato che è l'uomo; privilegiato perché dà immediatamente l'accesso all'Immortalità paradisiaca. I «paganesimi» d'altronde concedevano l'entrata ai Campi Elisi o alle Isole dei Beati ai soli iniziati ai Misteri, non alla massa dei profani; e il caso delle religioni «trasmigrazionistiche» è più o meno simile. Che la trasmigrazione movendo dallo stato umano esordisca quasi sempre con una sorta di purgatorio, rafforza evidentemente l'immagine di una perdizione, cioè di una disgrazia definitiva nella visuale umana.

Il battesimo dei neonati ha lo scopo — oltre alla sua finalità intrinseca — di salvarli da tale disgrazia, e ottiene *de facto* il risultato di mantenerli, qualora morissero, nello stato umano che sarà per loro uno stato paradisiaco, cosicché l'effetto pratico — considerato dal «nazionalismo delle stato umano» — coincide con la finalità cui tende il sacramento per gli adulti; e per la medesima ragione i Musulmani pronunziano all'orecchio dei neonati l'Attestazione di Fede, cosa che per altro ricorda tutto il mistero della potenza sacramentale del *Matura*. L'intenzione è opposta nel caso specialissimo della trasmigrazione volontaria dei *bodhisattva*, la quale passa unicamente attraverso stati «centrali», quindi analoghi allo stato umano; il *bodhisattva* non desidera infatti rimanere nell'«aurea prigione» del Paradiso umano, ma vuole invece poter irradiare in mondi non umani fino al termine del grande ciclo cosmico. È questa una possibilità esclusa dalla prospettiva monoteistica e peculiare anche del Buddhismo *Mahâyâna*, senza per questo imporsi a tutti i Mallâyânisti, siano pure santi; gli Amidisti in particolare aspirano solo al Paradiso d'*Amitâbha*, che equivale in pratica al *Brahma-Loka* indù e al Paradiso delle religioni

monoteistiche, e che viene considerato, non come un'«*impasse* celeste», per così dire, bensì come una virtualità del *Nirvana*.

Non possiamo trascurare qui un altro aspetto del problema dei destini d'oltretomba; cioè la teologia — sia islamica sia cristiana — insegna che gli animali sono compresi nella «risurrezione della carne» ([86]): ma, mentre gli uomini sono mandati o in Paradiso o nell'inferno, gli animali sono ridotti allo stato di polvere, giacché si ritiene non abbiano un'«anima immortale»; questa opinione poggia sul fatto che l'Intelletto non è attuato negli animali, donde l'assenza della facoltà razionale e del linguaggio. In realtà la situazione infraumana degli animali non può significare che essi non abbiano una soggettività sottoposta alla legge del *karma* e impegnata nella «ruota delle nascite e delle morti» ([87]); e questo concerne anche, non una pianta isolata indubbiamente, ma le specie vegetali, ciascuna delle quali corrisponde a un'individualità, senza che si possano discernere i limiti della specie e i gruppi che ne costituiscono semplicemente dei modi.

* * *

Sono state distinte cinque uscite postume dalla vita umana terrena: il Paradiso, il limbo-loto, il purgatorio, il limbo-trasmigrazione, l'inferno. Le prime tre conservano lo stato umano; la quarta ne fa uscire; la quinta lo mantiene per farne alla fine uscire. Il Paradiso e il loto sono al di là della sofferenza; il purgatorio e l'inferno sono stati di sofferenza a gradi diversi; la trasmigrazione non è necessariamente sofferente per i *bodhisattva*, ma è mista di piacere e di dolore negli altri casi. Ovvero: vi sono due attese del Paradiso, una mite e una severa, cioè il loto e il purgatorio; e vi sono due esclusioni dal Paradiso, allo stesso modo una mite e una severa, ossia la trasmigrazione e l'inferno; in questi due casi vi è la perdita della condizione

umana, sia immediatamente come accade per la trasmigrazione, sia in conclusione come accade per l'inferno. Quanto al Paradiso, esso è la sommità beata dello stato umano, e non ha a rigor di termini un contrario simmetrico, nonostante le schematizzazioni semplificatrici d'intento morale ([88]); difatti l'Assoluto dal quale dipende «per adozione» il mondo celeste, non ha opposto, fuorché in apparenza.

Abbiamo detto che l'eternità appartiene unicamente a Dio; ma abbiamo anche ricordato, in modo allusivo, che quanto è chiamato «eternità» nel caso dell'inferno non può coincidere con quanto si può chiamare così nel caso del Paradiso, giacché non vi è simmetria tra questi due ordini, l'uno nutrendosi dell'illusione cosmica e l'altro della Prossimità divina. La perennità paradisiaca è altrettanto relativa, e necessariamente; lo è nel senso che approda all'Apocatastasi, per mezzo della quale tutti i fenomeni positivi ritornano ai loro Archetipi *in divinis*; in questo non vi può essere alcuna perdita né alcuna privazione, prima di tutto perché Dio non mantiene mai meno di ciò che promette o non promette mai più di ciò che mantiene, e poi — anzi per prima cosa — a motivo della Plenitudine divina, che non può mancare di nulla.

Visto secondo questo aspetto il Paradiso è veramente eterno ([89]); la fine del mondo «manifestato» ed «extra-principiale» non è una cessazione che nell'ottica delle limitazioni manifestanti, ma non in quella della Realtà intrinseca e totale, che viceversa permette agli esseri di ridivenire «infinitamente» ciò che sono nei loro Archetipi e nella loro Essenza una.

* * *

Tutte le considerazioni precedenti potrebbero sembrare sommamente arbitrarie e immaginose a chi si attenga a

quell'immensa semplificazione costituita dalla prospettiva scientista, ma esse diventano invece plausibili quando, da una parte si riconosce l'autorità dei diversi dati tradizionali — e non dobbiamo ritornare qui sulla fondatezza di questa autorità, fondatezza che coincide con la natura stessa di quel fenomeno «naturalmente soprannaturale» che è la Tradizione in ogni sua forma — e dall'altra si sanno trarre dalla soggettività umana tutte le conseguenze prossime o remote che questa implica. Proprio tale soggettività — mistero abbagliante d'evidenza — i filosofi moderni, compresi gli psicologi più pretensiosi, non hanno mai colto né voluto cogliere, e non vi è in questo nulla di stupefacente dal momento che essa offre la chiave sia per le verità metafisiche, sia per le esperienze mistiche, le une e le altre esigendo tutto ciò che siamo.

«Conosci te stesso», diceva l'iscrizione del tempio delfico ([90]); ed è anche ciò che esprime lo *hadîth*: «Chi conosce la sua anima, conosce il suo Signore»; e anche il Veda: «Tu sei Quello»; ossia *Atmâ*, il Sé a un pari trascendente e immanente, che si proietta in miriadi di soggettività relative, che sono soggette e a cicli e a localizzazioni, ed estendentisi dal più piccolo fiore fino a quell'Epifania divina diretta che è l'*Avatâra*.

8. SINTESI E CONCLUSIONE

Due enunciazioni dominano e riassumono il pensiero vedantico: «Il mondo è falso, *Brahma* è vero»; e «Tu sei Quello», ossia *Brahma* o *Atmâ*, Prospettiva di trascendenza nel primo caso e d'immanenza nel secondo.

Le due idee informano, ciascuna dalla propria posizione o a modo suo, sul mistero dell'Unità, l'una esprimendo l'Unicità e l'altra la Totalità; parlare della Realtà una, equivale a dire che è insieme unica e totale. L'Unità è l'in sé — o la quiddità — del Reale assoluto; ora quando questo viene da noi considerato nell'aspetto di Trascendenza e nei confronti delle contingenze, appare come Unicità, giacché esclude tutto ciò che non è lui; e quando viene considerato nell'aspetto d'immanenza e nei confronti delle sue manifestazioni, appare come Totalità, giacché include tutto ciò che lo manifesta, quindi tutto ciò che esiste. Da un lato il Principio, che è «oggetto» rispetto alla nostra cognizione, è «al di sopra» di noi, è trascendente; dall'altro il Sé, che è «soggetto» rispetto alla nostra esistenza oggettiva, poiché la «pensa» o la «proietta», è «dentro» di noi, è immanente. Questo significa che i fenomeni sono sia «illusioni» che velano la Realtà, sia invece — ma una cosa non esclude l'altra — «manifestazioni» che la svelano prolungandola per mezzo d'un linguaggio allusivo e simbolico.

Certo la Trascendenza s'afferma *a priori* nel mondo oggettivo, mentre l'Immanenza determina anzitutto il mondo soggettivo; ma ciò non vuol dire che la Trascendenza sia estranea al mondo della soggettività e che viceversa non vi sia Immanenza nel mondo dell'oggettività, che ci circonda e cui apparteniamo per il nostro aspetto d'esteriorità. L'Immanenza concerne infatti i fenomeni oggettivi dal momento che questi

«contengono» una Presenza divina esistenziante, altrimenti non potrebbero sussistere un solo attimo; allo stesso modo e inversamente la Trascendenza concerne il microcosmo soggettivo nel senso che il divino Sé, essenza d'ogni soggettività, rimane evidentemente trascendente rispetto all'io.

Non si forzerebbero proprio le cose dicendo che il mistero di Trascendenza si riferisce in una certa maniera all'Assoluto, e il mistero d'immanenza all'Infinito; difatti gli elementi di rigore, di discontinuità o di separatività procedono incontestabilmente dal primo di questi due aspetti divini fondamentali, mentre gli elementi di dolcezza, di continuità o d'unità derivano dal secondo.

La prospettiva di Trascendenza esige che, nella valutazione usuale dei fenomeni, non dimentichiamo né i gradi di realtà né la scala dei valori; cioè che il nostro spirito sia plasmato dalla consapevolezza della preminenza del Principio, il che in fondo è la definizione stessa dell'intelligenza. Analogamente la prospettiva d'immanenza esige che non perdiamo il contatto con la nostra soggettività transpersonale, che è il puro Intelletto, il quale sbocca sul divino Sé; e richiede pure, *ipso facto*, che vediamo qualcosa del Sé nei fenomeni, come al contrario la prospettiva di Trascendenza richiede che abbiamo consapevolezza dell'incommensurabilità, non solo tra il Principio e la manifestazione, Dio e il mondo, ma anche tra il Se immanente e l'*ego*.

Se il Principio trascendente domina, estingue, esclude o annichila la manifestazione, il Sé immanente invece attira, penetra e reintegra l'io; senza dubbio non un determinato io, ma l'io in sé, ossia l'*ego*-accidente in quanto perviene a incorporarsi sufficientemente all'*ego*-sostanza, cioè all'«uomo interiore» che vive del puro Intelletto ed è affrancato dalla tirannia delle illusioni.

Considerando le affinità per così dire «tipologiche», la prospettiva di Trascendenza — che coincide *a priori* con la visione «oggettiva» dell'universo — implica il discernimento speculativo e, in funzione di questo, una certa contemplazione intellettiva; invece alla prospettiva d'immanenza — o all'attuazione «soggettiva» — si riferisce, per quanto attiene al genere, la concentrazione operativa e con essa l'assimilazione «cardiaca» o mistica. Diremo inoltre che la concentrazione dipende *a priori* dalla volontà, e il discernimento dall'intelligenza; due facoltà che riassumono a modo loro l'intero uomo.

Discernimento e contemplazione; potremmo anche dire per analogia: certezza e serenità. Certezza del pensiero e serenità della mente innanzi tutto, ma pure certezza e serenità del cuore; derivanti quindi, non soltanto dalla visione intellettuale del Trascendente, ma anche dall'attuazione mistica dell'Immanente. Attuate nel cuore, la certezza e la serenità divengono rispettivamente la fede unitiva e il raccoglimento contemplativo ed estintivo ([91]); la Vita e la Pace in Dio e per mezzo suo; dunque l'unione con Dio.

La prospettiva oggettiva, orientata verso la Trascendenza e il Principio, approda necessariamente a quella soggettiva, orientata verso l'Immanenza e il Sé, perché l'unicità dell'oggetto conosciuto esige la totalità del soggetto conoscente; si può conoscere Ciò che solo è unicamente con tutto ciò che si è. E questo indica e prova che la spiritualità, nella misura della sua profondità e della sua autenticità, non può lasciare nulla al di fuori di sé; essa include non solo la verità, ma anche la virtù e per estensione l'arte; in una parola, tutto quello che è umano.

Vincit omnia veritas; si dovrebbe aggiungere: *vincit omnia sanctitas*. Verità e santità: tutti i valori sono in questi due vocaboli; tutto ciò che dobbiamo amare e tutto ciò che

dobbiamo essere.

Frithjof Schuon

L'esoterismo come principio e come via

Il termine « esoterismo », com'è noto, designa « a priori » dottrine e metodi piú o meno segreti giacché si presume che eccedano le capacità limitate dell'uomo comune; va tuttavia spiegato perché questa prospettiva sia possibile, anzi necessaria, e come convenga ai diversi piani dell'esistenza umana.
Si potrebbe obiettare che è contraddittorio divulgare realtà cosí precarie per quanto concerne l'intelligibilità; risponderemo con i cabalisti che val piú diffondere la sapienza anziché lasciarla nell'oblio, a prescindere che ci rivolgiamo solamente a chi vuol leggerci e comprenderci.
Come abbiamo sovente osservato nelle nostre opere precedenti, pare che divenga sempre piú difficile ammettere — nella visuale ideologica del « nostro tempo » — non soltanto che una certa religione sia l'unica vera, ma pure che ne esista una vera, qualunque essa sia; se le religioni hanno una parte di responsabilità in questa situazione — in dipendenza delle limitazioni umane — la si può trovare nei limiti della loro cosmologia e della loro escatologia e anche nel loro esclusivismo. Le tesi religiose non sono certo errori, bensí frastagliature causate da una particolare opportunità mentale e morale; si finisce con lo scoprire la frastagliatura ma si perde in vari tempo la verità. Unicamente l'esoterismo, riferendosi alla verità totale, è atto a spiegare la frastagliatura e a restituire la verità perduta; esso solo è in grado di dare risposte che non siano né frammentate né compromesse in anticipo da un'angolazione confessionale. Come il razionalismo può togliere la fede, cosí l'esoterismo può ridarla.

Titus Burckhardt

L'uomo universale

Là ove la Conoscenza s'unisce al proprio essere, e dove l'Essere conosce sé nella sua immutabile attualità, non si ragiona piú dell'uomo. Lo spirito in proporzione al suo profondarsi in tale condizione, si fa identico, non all'uomo individuale, ma all'Uomo universale (*al-insân al-kâmil*), che costituisce l'unità intrinseca d'ogni creatura. L'Uomo universale è il tutto; per trasponimento dall'individuale all'universale lo si denomina « uomo »; essenzialmente, è il prototipo eterno, illimitato e divino di tutti gli esseri.
L'Uomo universale non è realmente separato da Dio; è come il Suo Volto nelle creature. Per il tramite dell'unione con lui, lo spirito s'unisce a Dio.
L'Uomo universale è egli stesso il simbolo completo di Dio.

Edizioni Mediterranee - Roma - Via Flaminia, 158

Orizzonti dello Spirito

Collana fondata da Julius Evola

Opere pubblicate

Paul Arnold - IL LIBRO DEI MORTI MAYA
Arthur Avalon - IL POTERE DEL SERPENTE
Arthur Avalon - IL MONDO COME POTENZA (2 volumi)
Arthur Avalon - SHAKTI E SHAKTA
Arthur Avalon - INNI ALLA DEA MADRE
Arthur Avalon - TANTRA DELLA GRANDE LIBERAZIONE
Titus Burckhardt - INTRODUZIONE ALLE DOTTRINE ESOTERICHE DELL'ISLAM
Titus Burckhardt - L'UOMO UNIVERSALE
Titus Burckhardt (Muhyi-d-din Ibn 'Arabi) - LA SAPIENZA DEI PROFETI
Chao Pi Chen - TRATTATO DI ALCHIMIA E DI FISIOLOGIA TAOISTA
Edward Conze - IL PENSIERO DEL BUDDHISMO INDIANO
Henry Corbin - L'UOMO DI LUCE NEL SUFISMO IRANIANO
Marie Madeleine Davy - IL SIMBOLISMO MEDIEVALE
Gianfranco de Turris - TESTIMONANZE SU EVOLA (2ª *ed.*)
K. von Durckheim - HARA, *centro vitale dell'uomo secondo lo Zen*
Mircea Eliade - MEFISTOFELE E L'ANDROGINE
Mircea Eliade - LO SCIAMANISMO E LE TECNICHE DELL'ESTASI
Julius Evola - LO YOGA DELLA POTENZA, *Saggio sui Tantra*
Julius Evola - METAFISICA DEL SESSO
Julius Evola - LA TRADIZIONE ERMETICA
Julius Evola - IL MISTERO DEL GRAAL
Julius Evola - RIVOLTA CONTRO IL MONDO MODERNO
Julius Evola - TEORIA DELL'INDIVIDUO ASSOLUTO
Julius Evola - FENOMENOLOGIA DELL'INDIVIDUO ASSOLUTO
Julius Evola - RICOGNIZIONI: UOMINI E PROBLEMI
Julius Evola - MASCHERA E VOLTO DELLO SPIRITUALISMO CONTEMPORANEO
René Guénon - LA CRISI DEL MONDO MODERNO, *a cura di J. Evola*

Edizioni Mediterranee - Roma - Via Flaminia, 158

FRITHJOF SCHUON è nato o Basilea il 18 giugno 1907 da padre originario della Germania meridionale e da madre proveniente da una famiglia alsaziana di ascendenza tedesca. A causa della scomparsa prematura del padre, si trasferisce a Mulhouse: sulla precedente educazione culturale in lingua tedesca si innesta quella francese Più tardi diventa disegnatore a Parigi, dove studia la lingua e la calligrafia araba. Soggiorno poi in Africa settentrionale e in Oriente, sospinto da profondi interessi per le dottrine metafisiche e le grandi religioni, precipuamente l'Induismo, il Buddhismo. l'Islam e il Cristianesimo ortodosso, ma contemporaneamente si alimenta anche alle fonti della grande tradizione sapienziale d'Occidente, da Platone a Mastro Eckhart. Stabilisce molteplici relazioni con Sufi, dignitari indù e buddhisti ed importanti vincoli con depositari della spiritualità cattolica e ortodossa. Per due volte è ospite degli Indiani delle pianure dell'America settentrionale - ove viene affiliato ad una tribù Lakota — tra i quali annovera amici fraterni, specialmente tra i Sioux e i Crow.

Autore di una quindicina di opere, tradotte in più lingue, nelle quali viene magistralmente lumeggiata la **religio perennis**, collabora a «**Studies in Comparative Religion**» e a «**Etudes Traditionelles**» da alcuni decenni.

In questa collana sono pubblicati: **UNITÀ TRASCENDENTE DELLE RELIGIONI, LE STAZIONI DELLA SAGGEZZA. SUFISMO: VELO E QUINTESSENZA, L'OCCHIO DEL CUORE.**

FRITHJOF SCHUON

SULLE TRACCE DELLA RELIGIONE PERENNE

In rutta la nostra opera abbiamo trattato della Religione perenne. esplicitamente o implicitamente, e in relazione con le

diverse religioni che da un lato la velano, e dall'altro la fanno trasparire; e crediamo di avere fornito un'idea omogenea e sufficiente dì questa **sophia** primordiale e universale, nonostante il modo discontinuo e sporadico dì riferirci ad essa. Ma la **sophia perennis** è evidentemente inesauribile e non ha limiti naturali, anche in un'esposizione sistematica come il **Vedânta**; il carattere sistematico non è del resto né un vantaggio né uno svantaggio, può essere l'uno o l'altro a seconda del contenuto; la verità è bella in ogni sua forma. Non vi è infatti nessuna grande dottrina che non sia un sistema, e nessuna che si esprima in guisa esclusivamente sistematica. Essendo impossibile esaurire tutto ciò che si offre all'espressione, e giacché la ripetizione per quanto concerne la metafisica non può essere un male — è preferibile essere troppo chiari anziché non esserlo a sufficienza — abbiamo ritenuto di poter riprendere le nostre tesi di sempre, sia-per proporre cose che non avevamo ancora detto, sia per esporre in maniera utilmente nuova quelle che avevamo già detto.

(Dalla **Prefazione** dell'autore)

Note

[←1]

Specifichiamo al riguardo che non disdegniamo il vocabolo «filosofia», poiché gli Antichi l'attribuivano a qualunque tipo di sapienza autentica; ma in eliciti il razionalismo in ogni sua forma — compreso ciò che potremmo definire l'«infrarazionalismo» — ha dato al termine un significato restrittivo, cosicché non si sa mai quale valore attribuirgli; se Plotino è un filosofo, Cartesio non può esserlo — salvo in una prospettiva de! tutto estrinseca del genere letterario — e viceversa.

[←2]

Qui è forse necessaria una sfumatura, nonostante la sua evidenza: si ama l'uomo probo anche se è brutto, ma evidentemente per la sua bellezza interiore, e questa è immortale mentre la bruttezza esteriore è temporanea; non si deve però dimenticare d'altro canto che la bellezza esteriore. seppure unita a una bruttezza interiore, testimonia la bellezza in sé, e questa è di natura celeste e non va disprezzata in nessuna sua manifestazione. La calunnia da parte di molti asceti della bellezza fisica può essere utile nell'ottica della debolezza umana, ma è nondimeno inadeguata ed empia in una prospettiva più profonda.

[←3]

Certi teologi modernisti possono anche ammettere che vi sia un Dio — si trova per questo qualche motivo — ma si vuole giustificarlo in maniera «transitoria» e non «ferma», pur rifiutando naturalmente le espressioni definitive degli scolastici; mentre su tale piano la verità o è definitiva o non è. Un modo di conoscenza incapace di rivelarci ora la verità, non ce la svelerà mai.

La soggettività in sé partecipa all'Essere necessario perché l'Assoluto è pura Coscienza; la relatività — e di conseguenza la manifestazione e la diversità — della soggettività è ugualmente necessaria, e questo a motivo dell'Irradiamento divino, che dipende dall'Infinito. Ciò significa che la soggettività particolare è una possibilità: il suo principio deriva dall'Assoluto, e la sua particolarità dal relativo o dalla contingenza. Ma sarebbe assurdo domandare perché io sono io, e la logica non ne scapita affatto.

[←5]

Ricordiamo per esempio questa contraddizione: secondo la Bibbia. Dio innalzò Enoc a sé, ed Elia ascese al ciclo su un carro di fuoco; secondo il credo cattolico, però, Cristo «è disceso agli inferi» per condurre in cielo tutti gli uomini vissuti prima di lui, compresi Enoc ed Elia, che ora si trovano anch'essi «in basso» mentre Dio li aveva posti «in alto». Questo per significare che nessuno si salva se non per il tramite del Logos divino; ma il Logos è in realtà atemporale, agisce pertanto indipendentemente dalla Storia, ciò non toglie evidentemente che esso possa manifestarsi in forma umana, dunque nella Storia. Osserviamo in proposito che alcuni Padri della Chiesa, parlando del «seno di Abramo», hanno prudentemente aggiunto: «qualunque cosa si possa comprendere con questa parola».

[←6]

È molto strano che la Chiesa distingua tale perversione unicamente sul piano dogmatico e morale; questo accecamento ha qualcosa di provvidenziale nel senso che «è necessario che vengano gli scandali».

[←7]

Qui parliamo di dottrina, dunque di concettualizzazione, non di mistero. È ovvio che non tutte le esperienze mistiche si possono esprimere a parole, ma nessun mistico autentico penserà di fare di una semplice esperienza un argomento specificamente dottrinale; se no le dottrine sarebbero inutili, come d'altronde il linguaggio.

[←8]

Anche nell'ordine naturale la cosa positivamente o qualitativamente unica è sempre totale; la bellezza perfetta non può essere povera, è per definizione una sintesi, da qui l'aspetto d'illimitatezza e di pacificazione.

Principialmente e analogicamente parlando. *Mâyâ* non è soltanto «spaziale», ma altresì «temporale»: non esistono solo l'estensione e la gerarchia, vi sono anche il cambiamento e il ritmo; vi sono i mondi e i cicli.

[←10]

Se ci si riferisce al ternario vedantico *Sat* («puro Essere»), *Chit* («Coscienza»), *Ananda* («Beatitudine»), bisogna considerare che l'aspetto «Potenza» deriva dall'aspetto «puro Essere». Si dirà, nella fisica, che l'«energia» è solidale con la «massa»; la prova è fornita dal magnetismo dei corpi celesti nella misura della loro grandezza o della loro densità.

[←11]

Qui va collocata la teoria asharita dell'«acquisizione» (*kasb*) umana degli Atti divini: solo Dio agisce, poiché Lui solo ne è capace; Lui «crea» i nostri atti, ma siamo noi ad «acquisirli». (*naksibún*).

[←12]

Cosa che i «politeisti» comprendono benissimo.

[←13]

Vi sono soprattutto le allusioni al «nascosto» (*ghayb*) e parole simili a: «Dio sa e voi non sapete».

[←14]

Va osservato che, se il Corano non specificasse che è Dio a causare il male (*min sharì mâ khalaq*), sarebbe possibile un dualismo mazdaico o manicheo: si rischierebbe d'ammettere due divinità, una buona e una cattiva. La soluzione coranica è posta per così dire tra due scogli, l'idea di due dei antagonisti e la negazione vera e propria del male: la mentalità collettiva araba, o del Vicino Oriente, pare non abbia lasciato altra scelta.

[←15]

Questa «Epifania divina» non è altro che la *Buddhi* dei Vedantici, o l'ambito arcangelico dei monoteisti.

[←16]

Sovra Essere, Essere o Esistenza; o l'Infinito puro (*Ananda*), o il suo prolungamento nell'Essere (*Prakriti*), o ancora l'illimitatezza della Sostanza cosmica esistenziante (*Saraswati-Lakshmî-Pârvatî*). — Secondo Paracelso. Dio «il Figlio» presuppone, non solo «il Padre», ma anche «la Madre»; essa è più o meno celata nel «Padre», e sul piano umano è personificata da Maria. Questa opinione è plausibile nel senso che l'Infinito può essere considerato metaforicamente — se accettiamo tale genere di simbolismo e presupponendo una cornice che lo renda possibile — come la «Sposa» (*Shakti*) dell'Assoluto e la «Madre» della divina Perfezione o del Sommo Bene; l'Infinito si riflette allora necessariamente, per «forza maggiore», nella Donna *Avâtara*.

[←17]

Si dirà, nel razionalismo, che l'Onnipossibilità è un'astrazione, mentre in effetti è una potenzialità, o la Potenzialità come tale. Aggiungeremo che l'Onnipossibilità non è solamente una «dimensione» divina, ma pure la *Mâyâ* totale, dall'Essere fino al nostro mondo.

[←18]

Talora si può rimproverare al debole di non essere forte, ma non si può senza assurdità rimproverare al relativo di non essere assoluto; un modo ontologico non è un difetto morale.

[←19]

L’espressione cristiana «Dio permette il male», e lo fa «in vista di un maggior bene» — quantunque le sue vie possano non essere per noi comprensibili — è moralmente soddisfacente senza tuttavia essere intellettualmente sufficiente. Va notato che nell’Islam si precisa talvolta che Dio «induce in errore» non in maniera attiva, ma «abbandonando» l’uomo, o «allontanandosi» da lui.

[←20]

«Non vi è peccato più grande dell'esistenza», dice una formula audace quanto ellittica attribuita a Râbi'ah Adawiyah; e un'altra dello stesso genere afferma che solamente Dio ha diritto a dire «io», e il peccato d'*Iblis* consistette precisamente nell'attribuirsi questo diritto.

[←21]

Si tratta qui di moralità intrinseca, conforme alla natura delle cose, coincidente o no con una morale formale e istituzionale.

[←22]

Se il Corano specifica che «*Allâh* vi ha creato, voi e quanto fate», ciò non può essere nell'intento di togliere all'uomo la responsabilità morale, bensì per indicare la completa dipendenza ontologica delle creature; la prova è che nello stesso Corano Dio prescrive e proibisce, promette e minaccia, la qual cosa non ha senso che in vista di una responsabilità diversa dalla sua. Da un lato il Corano dichiara che «Dio induce in errore chi Egli vuole» — non va dimenticato che secondo la Bibbia Dio «indurì il cuore di Faraone» — e dall'altro il Corano specifica che «Dio non voleva far loro torto alcuno, ma essi si sono fatti torto da soli», e altre espressioni analoghe.

[←23]

«Il vasaio è forse pari alla creta? Potrà dire un'opera al suo artefice: Non fu lui a farmi? E un vaso al vasaio: Non capisce?» (*Is*. XXIX, 16). Logica volontaristica e fideistica che, nel suo contesto, ha necessariamente una sua ragion d'essere.

[←24]

Ovviamente nella sfera della Storia sacra, ma tale psicologia conserva nondimeno la sua particolarità.

[←25]

La medesima osservazione conviene all'espressione coranica: «Egli crea ciò che vuole» (*yakluqu mâ yashâ*).

[←26]

Il che viene espresso dal Corano con le parole: «…ma se essi (i dannati) fossero riportati (sulla terra), tornerebbero a quello che era stato loro proibito…» (Sura *Le greggi*, 28).

[←27]

Nel Cristianesimo la teologia è incerta a riguardo della predestinazione. non in sé, ma circa l'intenzione di Dio, la quale secondo alcuni è indipendente dai meriti umani, e secondo altri dipende più o meno da questi, o ne dipende in taluni casi; ma la prima opinione, patrocinata del resto da sant'Agostino e san Tommaso, ha alla fine prevalso, o almeno ha vinto le restanti. I Cattolici rimproverano ai Protestanti di credersi certi della propria salvezza; a prescindere dal fatto che la maggior parte dei Cattolici, che ignorano la teologia, hanno il medesimo atteggiamento, questa certezza è in realtà un elemento più di metodo che dogmatico — per lo meno nelle persone pie — e perviene curiosamente all'analoga certezza degli Amidisti.

[←28]

L'abbiamo senza dubbio fatto notare parecchie volte e forse vi ritorneremo ancora, ma non è quasi possibile, nel viluppo delle informazioni dottrinali, ricordarsi di tutto quello che è già stato espresso, nella duplice visuale del contenuto e della forma; tanto più che la tentazione intellettuale di precisare quanto esige un massimo di chiarezza è grande.

[←29]

Un altro esempio di ciò che possiamo chiamare, a ragione e senza abuso di linguaggio, la «dignità umana», è l'epiteto «amico di Dio» (*khalil Allâh*) conferito dall'Islam ad Abramo. E quando Gesù parla di «Padre nostro che sci nei Cieli», lo fa appunto per indicare che, se l'uomo è «servo» in un certo rapporto, è «figlio» o «crede» in un altro.

[←30]

L’interiorizzazione della Legge da parte di Cristo, poi di san Paolo discende da questo mistero; interiorizzazione della «lettera che uccide» operata in virtù dello «spirito che vivifica». È da notare che nell’intenzione di Cristo lo spostamento dalla forma all’essenza non è un’«abolizione» ma un «compimento». Che il Cristianesimo, essendo una religione. sia divenuto «Legge» a sua volta, dipende da tutt’altra dimensione.

[←31]

Questa indifferenza amorale — non immorale — appare nella nozione indù di *Lila*, del «Gioco divino» in e mediante *Mâyâ*.

[←32]

Non dimentichiamo che alcuni mali, per esempio le calamità naturali, non sono mali in sé, poiché gli elementi che li provocano sono beni; ciò non toglie che i danni, sul piano umano, non manifestino nulla di positivo, pur non costituendo un male intrinseco.

[←33]

Per questo la parola *Haqq*, che significa a un tempo «Verità» e «Realtà», è uno dei nomi di Dio.

[←34]

Questo ci fa pensare al *koan* degli Zenisti; a formule insieme insensate ed esplosive, e rivolte a frantumare la scorza delle abitudini mentali che impedisce la visione del Reale.

[←35]

In questo l'Aquinate si fonda su un testo di sant'Agostino, che a sua volta comunica un'opinione di Pascasio Radberto; vedasi *Summa Theologica*, parte III, questione 83, articolo 4.

[←36]

Tranne forse per quanto concerne la legittimità di una domanda il cui esaudimento è certo, poiché questa legittimità, se è evidente in alcuni casi, non ci sembra esserlo in quello d'un sacramento.

[←37]

A proposito dell'intenzione soggiacente — non della forma esplicita — delle preghiere eucaristiche, è stato fatto notare, non solo che esse si spiegano con l'indegnità dell'uomo in sé, ma pure che la Messa è un «atto comunitario» e che si tratta di esprimere il sentimento dell'assemblea. Senza voler dilungarci sulla questione che è al di fuori del nostro tema, faremo osservare che questo concetto del compito più o meno sacerdotale dell'assemblea laica è tra i più ambigui e può far nascere molti abusi, nonostante le delimitazioni teologiche che per altro differiscono nelle diverse confessioni.

[←38]

Atteggiamento che san Giuliano Eymard, apostolo dell'adorazione del Santissimo Sacramento, non avrebbe approvato. Aggiungiamo tuttavia che preferiamo di gran lunga il tremore di Graziano all'impertinenza dei modernisti.

[←39]

Vi è per altro qualcosa di particolarmente sproporzionato o di «stonato» nel dover consumare ostie consacrate per la sola ragione che ve ne sono troppe e non si vuole conservarle; in questo vi è una dissonanza che indica a modo suo la disparità tra il sacramento e l'uso che ne viene fatto; o tra la natura del sacramento e una certa interpretazione priva di realismo e d'elasticità; ciò significa sottovalutare Dio per eccesso di zelo.

[←40]

In questo ordine d'idee si ignora abitualmente la dignità e l'innocenza dell'animale, che deve subire i danni terminologici della decadenza umana.

[←41]

Abbiamo trattato questa spinosa questione nel libro *Forme et Substance dans les Religions*, capitoli «Quelques difficultés des Textes sacrés» e «Paradoxes de l'expression spirituelle», e ancora più delusamente nei tre primi capitoli del libro *Le Soufisme, voile et quintessence* (tr. it.: *Forma e Sostanza nelle Religioni* e *Sufismo: velo e quintessenza.* Edizioni Mediterranee. 1984 e 1982 - N.d.E.).

[←42]

L’avidità è anche considerata, nel Corano, il vizio che caratterizza l’uomo decaduto: «La rivalità (per guadagnare di più) vi distrarrà (da Dio), finché non visiterete i sepolcri… » (Sura *La Rivalità*, 1-2).

[←43]

Abbiamo spesso incontrato, in Oriente, il distacco e la serenità derivanti da questo atteggiamento; e ciò in commercianti il più delle volte poveri, e per la maggior parte membri di una Confraternita.

[←44]

Le parole «tra i profeti» indicano non la localizzazione celeste, bensì l'affinità nella visuale considerata, quella del distacco «per il Volto di Dio» (*liwajhi 'LJâh*).

[←45]

A torto o a ragione, ma non è questo i! problema visto che non si ha alcuno scrupolo nel riportarli testualmente. Ciò che preme qui è la quantità e il successo di propositi del genere, non la loro autenticità.

[←46]

Ne testimonia la *Khamriyah*, il celebre poema mistico di Omar ibn el-Fâridh. Omar Khayyâm si stupisce, nelle *Quartine*, che il vino sia proibito quaggiù, mentre sarà concesso in Paradiso; arguzia che ha senso unicamente nell'esoterismo.

[←47]

Credo quia absurdum est, diceva Tertulliano.

[←48]

Eccetto nel caso in cui costituisce una «consolazione sensibile» pacificante o stimolante, è senza pretese; ma la prospettiva islamica esclude anche questa possibilità, per lo meno in teoria.

[←49]

Il Cristianesimo è, per così dire, una religione musicale, come indica l'importante funzione dei canti e degli organi nelle chiese. L'Islam vuole rappresentare la prospettiva opposta, quella della secchezza e della sobrietà in vista della «sola cosa necessaria», ma compensa questa povertà con la musicalità della salmodia del Corano, e pure, nella sua dimensione sufica, con le poesie, i canti e le danze, altrettante manifestazioni esoteriche del «vino» proibito dall'exoterismo; tacendo della funzione preponderante che assume nell'Islam la sessualità.

[←50]

Anche se fosse un «Assoluto relativo», ma il problema ora non è questo, poiché l'intero Ordine divino è assoluto rispetto alla relatività umana; però non rispetto al puro Intelletto, che oltrepassa ogni relatività — effettivamente o potenzialmente — altrimenti non avremmo neppure la nozione dell'Assoluto.

[←51]

Nella prospettiva della Legge è conforme alla virtù, non solo ciò che favorisce l'interesse spirituale e magari anche materiale dell'individuo e del suo prossimo diretto — l'interesse spirituale essendo incondizionato e quello materiale condizionato — ma pure ciò che favorisce l'equilibrio della società; mentre nell'ottica della semplice natura delle cose è conforme alla virtù quello che, senza considerare i bisogni della comunità, è giusto in se e perciò promuove un certo interesse spirituale, a condizione che non nuoccia agli interessi legittimi di nessuno.

[←52]

In questi due casi, invece, sono totalmente da escludere influenze cristiane. Si tratta di archetipi spirituali, non di fenomeni storici.

[←53]

Non in quello della modalità caratteristica, e realmente unica, che attua il «Verbo fatto carne»; quantunque il Corano riconosca che Cristo è «Spirito di Dio» e che è nato da una Vergine.

[←54]

In ciò l’Oriente ha finalmente raggiunto l’Occidente, talvolta con uno zelo da «apprendista stregone». Circa la degenerazione generale dell’umanità, essa è stata prevista da tutte le tradizioni, e sarebbe per lo meno paradossale negarla per l’Oriente per scrupolo di tradizionalismo.

[←55]

Dobbiamo accennare nel contesto, per prevenire le più spiacevoli confusioni, al fenomeno del falso tradizionalismo che fa dell'Islam il vessillo d'un nazionalismo ultramoderno e sovvertitore, introducendo nel formalismo religioso idee e tendenze che sono agli antipodi della dottrina islamica e della mentalità musulmana. Iniziative analoghe si sono manifestate in altri mondi tradizionali.

[←56]

I modernisti orientali riconoscono più o meno ciò, ma ne rendono responsabile la tradizione, e del resto hanno interesse a riconoscerlo proprio in virtù del loro modernismo; essi giungono fino a rimproverare al colonialismo d'aver mantenuto le istituzioni tradizionali.

[←57]

Si ha un bell'accusare l'Occidente di diffondere i suoi errori nel mondo intero, ma ci vuole anche chi li accetta. La teologia non ha ma discolpato Adamo perché è stata Eva a cominciare.

[←58]

In taluni casi bisogna tener conto che sono necessariamente gli uomini antitradizionali a disporre dei mezzi tecnici e soprattutto degli armamenti, cosicché gli uomini tradizionali sono senza difesa; però nella maggior parte dei casi questa situazione generale non impedirebbe che i fautori della tradizione manifestassero la loro resistenza. In Oriente ci è stato detto più volte che tutto quanto accade è «voluto da Dio»; ora si sarebbe potuto, in situazioni analoghe, ragionare così fin dal medioevo e persino dall'antichità, e non si è pensato di farlo prima della seconda metà del XX secolo.

[←59]

La falsificazione proviene dal peccato d'orgoglio: falsificare un bene significa accaparrarselo, subordinarlo a un fine contrario a esso, quindi viziarlo con un'intenzione inferiore. L'orgoglio, come l'ipocrisia che l'accompagna, non può generare che la falsificazione.

[←60]

Per lo meno prima di Massignon e Nicholson.

[←61]

La prova che questo aspetto d'opposizione si manifestava fin dall'origine, ci è offerta da una confidenza di Abû Hurayrah: «Ho custodito preziosamente nella memoria due tesori di conoscenza che avevo ricevuto dall'Inviato di Dio. Ne ho reso pubblico uno, ma se divulgassi l'altro, mi tagliereste la gola». S'incontra una sentenza del tutto analoga nel Vangelo di san Tommaso. *Spiritus ubi vult spirat*.

[←62]

Esiste pure l'interdizione — più o meno relativa — della musica, della poesia, della danza; l'esoterismo la ignora in virtù del suo aspetto d'opposizione, il quale invero si riferisce solamente alla natura delle cose, quindi ai valori intrinseci e non legali o convenzionali.

[←63]

«Non sono stato io a lasciare il mondo, ma il mondo ha lasciato me»; sentenza chiave che abbiamo citato più volte.

[←64]

Vi sono indubbiamente anche semenze positive, come quella di Ghazâlî: «Il Sufismo è un sapore» (*dhawq*); l'ellissi si riferisce qui all'esperienza soggettiva, non alla natura oggettiva, essa ha conseguentemente un carattere indiretto come le allusioni (*ishârât*) ascetiche da noi citate.

[←65]

Lo Shaykh El-Baddi, nel XIX secolo, riuscì ad affiliare l'intera tribù berbera degli Ida Ou-Alî alla *Tarîqah Ttjâniyak*; si è lungi dall'aristocraticismo iniziatico, il cui principio non è tuttavia respinto, dove s'impone. Ed è noto che l'espansione dell'Islam nell'India va ascritta, non alla forza delle armi, ma alla conversione, in gran parte operata dalle Confraternite.

[←66]

Nonostante l'identità profonda esiste un certo divario tra il Sufismo primitivo, che fu un misticismo ascetico ed empiristico, e il Sufismo dottrinale del medioevo, che faceva uso d'una terminologia largamente ellenistica. Ibn Arabî formulò per primo la dottrina del «monismo ontologico» (*wahdat et-Wujûd* = «unicità del Reale»), e ciò può spiegare, a prescindere da altre ragioni forse meno plausibili o in ogni modo controverse, il titolo onorifico di *Shaykh el-akbar* attribuitogli da alcuni.

[←67]

Vedasi *La Profession de Foi*, tradotta da R. Deladrière. Qualcuno ha fatto notare che il trattato non è di Ibn Arabî, bensì di un suo discepolo, cosa che crediamo di buon grado. ma che qui non ha importanza.

[←68]

È ovvio che una coscienza del nostro nulla metafisico — ma tale coscienza unilaterale non riassume tutta la nostra natura — s'accompagna necessariamente a una corrispondente coscienza morale, il che non scusa le esagerazioni moralistiche di certuni, giacche il carattere quantitativo di questi eccessi di zelo s'oppone appunto alla qualità metafisica della coscienza di cui parliamo.

[←69]

La *Tarîqah* coincide con la «diritta Via» (ascendente: *Çirât mustaqîm*) della preghiera canonica; questa «diritta Via» — secondo tale preghiera (la *Fâtihah*) — è la via «di coloro cui Tu accordi la tua Grazia» (*an'amta alayhim*), cioè, nel senso che s'impone esotericamente, gli iniziati (*mutabârikûn*); non è la via discendente «di coloro contro cui Tu sei adirato» (*maghdûb alayhim*), ossia gli increduli e i peccatori orgogliosi, né la via orizzontale e tortuosa di «coloro che errano» (*dâllûn*), che sono qui i credenti profani e tiepidi.

[←70]

In teoria ma non in pratica la *Tarîqah* deriva interamente dalla dimensione esoterica, la *Haqîqah* essendo la meta da raggiungere o l'essenza sempre presente; l'inestensione del punto — del nostro simbolismo geometrico — segna allora la fissazione formale, mentre la rotondità sia del cerchio che della sfera indica la qualità dell'Essenza e pertanto l'universalità. Secondo un'altra interpretazione — sancita dalla tradizione — il cerchio è invece l'ambito esteriore, quello della *Sharî'ah*; i raggi simboleggiano i diversi modi della *Tarîqah*; il centro è la *Haqîqah*.

[←71]

È dunque d’uopo fare uso di pazienza e di carità, senza per questo mancare di discernimento. Non si deve dimenticare che il dono del discernimento s’accompagna facilmente a una certa impazienza: col desiderio soggiacente di costringere il mondo a essere logico, e la difficoltà di rassegnarsi spontaneamente al diritto metafisico del mondo a un certo coefficiente d’assurdità.

[←72]

Queste due qualità espresse dalla seconda Attestazione corrispondono rispettivamente alla «Pace» (*Salâm*) e alla «Benedizione» (*Calât*) nell'Omaggio al Profeta (*Calât alan-Nabî*). Si potrebbe anche dire che la Benedizione concerne l'Intelletto (*spiritus*), e la Pace l'anima (*anima*); quindi l'illuminazione e la pacificazione: la certezza e la serenità. Ed è noto il simbolismo del «cuore purificato» o «liquefatto», e del «petto dilatato»: il cuore rappresenta l'intelletto nel duplice rapporto della conoscenza e dell'amore, e il petto, l'anima che si libera dall'«angustia» e si attua con la «dilatazione». Circa il senso dell'Assoluto, che abbiamo ricordato, proprio il bisogno dell'Assoluto spiega — e scusa per lo meno quanto all'intenzione — le esagerazioni che rendono così difficile l'accesso a taluni testi musulmani.

[←73]

Quantunque essa costituisca sempre la causa occasionale, o la condizione iniziale, dell’intellezione corrispondente.

[←74]

Come abbiamo dimostrato in altre occasioni, soprattutto nel libro *Du divin à l'humain*, cap. «Conséquences découlant du mystère de la subjectivité» (tr. it.: *Dal divino all'umano*, cap. «Conseguenze derivanti dal mistero della soggettività». Edizioni Mediterranee. 1988 - N.d.E.).

[←75]

Ciò non è una contraddizione, poiché la natura specifica dell'uomo comporta per definizione clementi disponibili alla soprannaturalità.

[←76]

Dante colloca — tutto sommato — *de facto* in questo luogo i sapienti e gli eroi dell'antichità, sebbene li associ all'*Inferno* per ragioni teologiche poiché furono «pagani».

[←77]

I Paradisi indù da cui si viene espulsi dopo l'esaurimento del «*karma* buono» sono luoghi, non di salvezza bensì di ricompensa passeggera; luoghi «periferici» e non «centrali», e posti al di fuori dello stato umano giacche derivano dalla trasmigrazione.

[←78]

Parola che comporta pure, e implicitamente, una referenza esoterica ai settori celesti delle diverse religioni.

[←79]

E specifichiamo che se nei Paradisi vi sono gradi, vi sono anche ritmi, la qual cosa è espressa dal Corano quando afferma che i beati avranno nutrimento «mattina e sera». Non esiste d'altronde mondo senza livelli gerarchici né cicli, cioè senza «spazio» né «tempo».

[←80]

Questa possibilità di comunicazione interreligiosa ha evidentemente un senso anche quando uno stesso personaggio insieme storico e celeste appare in religioni differenti, come accade per i profeti biblici; quantunque le loro funzioni siano allora diverse a seconda della religione in cui si manifestano.

[←81]

«Dio non agisce iniquamente verso gli uomini, ma gli uomini agiscono iniquamente verso se stessi» (*Corano,* Sura *Yûnus*, 44).

[←82]

«E quando il tuo Signore trasse una discendenza dalle reni dei figli d'Adamo, e li fece testimoniare contro se stessi: Non sono Io il vostro Signore? — Essi risposero: Sì, l'attestiamo. — (E questo) affinché non diciate, nel Giorno della Risurrezione: Siamo stati inconsapevoli di ciò. — O non diciate: I nostri padri associarono anticamente altre divinità (a Dio); (ora) noi siamo i loro discendenti…». (Sura *Le Elevazioni,* 172-173). — Queste creature preesistenziali sono le possibilità individuali contenute necessariamente nell'Onnipossibilità, e chiamate all'Esistenza — non prodotte da una Volontà morale — dall'Irradiamento esistenziante.

[←83]

Da non confondere con la metempsicosi, dove clementi psichici in teoria perituri di un morto s'inseriscono nell'anima di un vivo, cosa che dà l'illusione di una «reincarnazione». Il fenomeno è benefico o malefico, a seconda che si tratti di uno psichismo buono o cattivo; «l'un santo o d'un peccatore.

[←84]

L'Islam ammette anche i *djinn*, gli «spiriti», come i geni degli clementi — gnomi, ondine, silfidi, salamandre — e altre creature immateriali, preposte talvolta a montagne, caverne, alberi, talora a santuari; e che intervengono nella magia bianca o nera, cioè tanto nello sciamanismo quanto nella stregoneria.

[←85]

Sia «periferici» che «centrali»: analoghi allo stato degli animali nel primo caso, e a quello degli uomini nel secondo; il fatto che vi sia qualcosa d'assoluto nello stato umano — come vi è qualcosa d'assoluto nel punto geometrico — esclude del resto l'ipotesi evoluzionistica e trasformistica. Al pari delle creature terrestri anche gli angeli sono e «periferici» e «centrali»: a seconda che personifichino una determinata Qualità divina, che conferisce loro insieme una certa perfezione e una certa limitazione, oppure riflettano l'Essere divino stesso, e allora essi sono in fondo una cosa sola: è «lo Spirito di Dio», il Logos celeste, a polarizzarsi in arcangeli e a ispirare i profeti.

[←86]

La morte corporea e la successiva separazione del corpo dall'anima sono la conseguenza della caduta della prima coppia umana; situazione temporanea che sarà sanata alla fine dell'attuale ciclo cosmico, ad eccezione di qualche essere privilegiato — come Enoc, Elia, Cristo, la Vergine — che sono ascesi al Ciclo col loro corpo, in quel momento «trasfigurato».

[←87]

Nel Sufismo si ammette «in modo non ufficiale» che un dato animale particolarmente benedetto ha potuto seguire il suo padrone in Paradiso, dal momento che era colmo d'una *barakah* di forza maggiore; cosa che tutto considerato non è affatto inverosimile. Circa il problema dell'esistenza di animali in Ciclo, non possiamo negarla, e questo perché il mondo animale, come il mondo vegetale che costituisce il «Giardino» (*Jannah*) celeste, fa parte dell'ambiente umano naturale; ma gli animali paradisiaci, come le piante del «Giardino», non devono provenire dal mondo terrestre. Le piante e gli animali del Cielo sono stati, secondo i teologi musulmani, creati *in loco* e per gli eletti, e ciò equivale a dire che sono di sostanza quasi angelica; «e Dio ne sa di più».

[←88]

Il «di fronte» cosmico inverso del Paradiso è non solo l'inferno ma anche la trasmigrazione, il che lumeggia la trascendenza e l'indipendenza del primo. Aggiungiamo che esistono *ahâdith* attestanti la sparizione — o la vacuità finale — dell'inferno; «vi nascerà il crescione», avrebbe detto il Profeta, e altresì, che Dio perdonerà all'ultimo dei peccatori.

[←89]

Il che è per altro indicato nel Sufismo dall'espressione «Giardino dell'Essenza». *Jannat edh-Dhât*; il quale trascende divinamente i «Giardini delle Qualità», *Jannat eç-Çifât*.

[←90]

Formulata da Talete, e commentata poi da Socrate.

[←91]

La fede, non nel senso della semplice credenza religiosa né del pio sforzo di credere, ma in quello di un’assimilazione quasi esistenziale — e illuminata *ab intra* — della certezza dottrinale. Si potrebbe anche dire che il raccoglimento è in stretta relazione col senso del sacro, come la serenità da parte sua dipende dal senso del Trascendente.

INDICE